

شرح اصول الکافی

لمؤلفه

صدرالدین محمد بن ابزاسیم شیرازی

کتاب التوحید
«القسم الثانی»

مع تعلیقات للمولیٰ علی النوری

عنی بفتح

محمد خواجوی



مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح اصول الكافي

کتاب

کتاب تصدیق و انکار

شماره ثبت

تاریخ ثبت

المجلد الرابع

كتاب التوحيد (القسم الثاني)

المؤلف

صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي (ملاصدرا)

مع تعليقات

للمولى على النورى

عنى بتصحيحه

محمد خواجوى



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۳

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

صدرالذین شیرازی، محمّدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.

[الکلامی اصول شرح]

شرح اصول الکافی / محمّدبن ابراهیم صدرالذین شیرازی؛ تصحیح محمد خواجوی -
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
ج ۲: مصور، نمونه.

ISBN 964-426-215-8 (دوره) -

ISBN 964-426-217-4 (ج ۱) -

ISBN 964-426-219-0 (ج ۲) -

ISBN 964-426-221-2 (ج ۳) -

ISBN 964-426-223-9 (ج ۴) -

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عربی.

واژه نامه.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

مندرجات: ج ۱. کتاب العقل والجهل - ج ۲. کتاب فضل العلم و کتاب الحجّة - ج ۳. کتاب التّوحید (القسم الاول) - ج ۴. کتاب التّوحید (القسم الثانی).

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۳۲۹ ق. الکافی، اصول - نقد و تفسیر، ۲. احادیث شیعه

- قرن ۴ ق. ۲. فلسفه اسلامی، الف. کلینی، محمد بن یعقوب، - ۳۲۹ ق. الکافی، اصول.

شرح، ب. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مصحح، ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، د. عنوان: الکافی، اصول، شرح، ه. عنوان.

۲۹۷/۲۱۲

BP۱۲۹/۵/ک۸۰۲۲۰۲۱۶

۱۳۸۳

۸۳-۲۱۶۴۵

کتابخانه ملی ایران



شرح اصول الکافی

المجلد الرابع: کتاب التّوحید (القسم الثانی)

تألیف صدرالذین محمّدبن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)

تصحیح محمد خواجوی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: رحمت الله رحمت‌پور

چاپ اول: ۱۳۸۳

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سید ابراهیم سید علی

چاپ و صحافی: چاپ فرشپوه

ردیف انتشار: ۸۳-۲۴

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

شابک ۹۶۴-۲۲۶-۲۱۵-۸ (دوره)

شابک ۹۶۴-۲۲۶-۲۲۳-۹

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۸۰۴۶۸۹۱-۳، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

باب جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ

- الحديث الأول ١
الحديث الثاني ٥٦
الحديث الثالث ٥٨
الحديث الرابع ٥٩
الحديث الخامس ٧٩
الحديث السادس ٩٣
الحديث السابع ١٠٦

باب النوادر

- الحديث الأول ١٢١
الحديث الثاني ١٢٧
الحديث الثالث ١٥٠
الحديث الرابع ١٥٥
الحديث الخامس ١٥٧
الحديث السادس ١٦٢
الحديث السابع ١٧٠
الحديث الثامن ١٧٠
الحديث التاسع ١٧١
الحديث العاشر ١٧٢
الحديث الحادي عشر ١٧٣

باب البدء

- الحديث الأول ١٧٧
- الحديث الثاني ١٧٧
- الحديث الثالث ١٩٧
- الحديث الرابع ١٩٩
- الحديث الخامس ٢٠١
- الحديث السادس ٢٠٢
- الحديث السابع ٢٠٥
- الحديث الثامن ٢٠٨
- الحديث التاسع ٢٠٨
- الحديث العاشر ٢٠٩
- الحديث الحادى عشر ٢١٠
- الحديث الثانى عشر ٢١٠
- الحديث الثالث عشر ٢١٢
- الحديث الرابع عشر ٢١٥
- الحديث الخامس عشر ٢١٦
- الحديث السادس عشر ٢١٧
- الحديث السابع عشر ٢١٨

باب فى انه لا يكون شىء فى السماء والارض الا بسبعة

- الحديث الأول ٢٢٧
- الحديث الثانى ٢٢٩

باب المشيئة والارادة

- الحديث الأول ٢٣٠
- الحديث الثانى ٢٣١
- الحديث الثالث ٢٣٣
- الحديث الرابع ٢٣٣
- الحديث الخامس ٢٣٦

باب الابتلاء والاختبار

الحديث الأول ٢٥٠

الحديث الثاني ٢٥٠

باب السعادة والشقاوة

الحديث الأول ٢٥١

الحديث الثاني ٢٥٧

الحديث الثالث ٢٦١

باب الخير والشر

الحديث الأول ٢٦١

الحديث الثاني ٢٦٨

الحديث الثالث ٢٧٣

باب الجبر والقدر والامر بين الامرين

الحديث الأول ٢٧٥

الحديث الثاني ٢٨٦

الحديث الثالث ٢٨٨

الحديث الرابع ٢٩٠

الحديث الخامس ٢٩٧

الحديث السادس ٢٩٩

الحديث السابع ٣٠٨

الحديث الثامن ٣٠٩

الحديث التاسع ٣١٠

الحديث العاشر ٣١٢

الحديث الحادى عشر ٣١٣

الحديث الثانى عشر ٣١٤

الحديث الثالث عشر ٣٢١

الحديث الرابع عشر ٣٢٦

باب الاستطاعة

- الحديث الأول ٣٣٠
الحديث الثاني ٣٣٣
الحديث الثالث ٣٣٦
الحديث الرابع ٣٣٥

باب البيان والتعريف و لزوم الحجة

- الحديث الأول ٣٣٧
الحديث الثاني ٣٣٨
الحديث الثالث ٣٣٩
الحديث الرابع ٣٥٢
الحديث الخامس ٣٥٣
الحديث السادس ٣٥٥

باب اختلاف الحجة

- الحديث الأول ٣٥٧

باب حجج الله على خلقه

- الحديث الأول ٣٥٩
الحديث الثاني ٣٦٠
الحديث الثالث ٣٦١
الحديث الرابع ٣٦١

باب الهداية انها من الله عزوجل

- الحديث الأول ٣٦٥
الحديث الثاني ٣٧٥
الحديث الثالث ٣٨١
الحديث الرابع ٣٩٢
التعليقات للمولى على النورى ٤٠١
الفهارس ٤٢٩

بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ

اي المشتمل على احاديث يذكر في كلّ منها عدّة مسائل من علوم التوحيد والمعارف الربوبية، وهو الباب الواحد والعشرين من كتاب التوحيد وفيه سبعة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثالث والاربعون وثلاث مائة

محمّد بن ابي عبد الله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابي عبد الله (ع) ان امير المؤمنين (ع) استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية، فلما حشر الناس قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد والذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان فطرة^١، بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه، فليست له صفة تنال و لا احد تضرب له فيه الامثال، كلّ دون صفاته تحجير اللغات، و ضلّ هنالك تعاريف الصفات، و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت في ادنى ادانيها

١. حشد (الكافي)

٢. قدرة (الكافي)

طامحات العقول في لطيفات الامور.

فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن و تعالى الذي ليس له وقت محدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود، سبحانه الذي ليس له اول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفتى، سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعمته، و حد الاشياء كلها عند خلقه، ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، لم يحلل فيها فيقال: و هو فيها كائن و لم يتأ عنها فيقال: هو بائن عنها و لم يخل منها فيقال له: اين، لكنه سبحانه احاط بها علمه و اتقنها صنعه و احصاها حفظه، لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء و لا غوامض مكنون ظلم الدجى و لا ما فى السموات العلى الى الارضين السفلى.

لكل شىء منها حافظ و رقيب و كل شىء منها بشىء محيط و المحيط بما احاط منها.

الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره صروف الزمان و لا يتكأده صنع شىء كان انما قال لما شاء: كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق و لا تعب و لا نصب و كل صانع شىء فمن شىء صنع والله لا من شىء صنع ما خلق و كل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل و لم يتعلم، احاط بالاشياء علما قبل كونها، فلم يزدد بكونها علما؛ علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكوينها لم يكونها لتشديد سلطان و لا خوف من زوال و لا نقصان و لا استعانة على ضدّ مناو و لا ند مكائر، و لا شريك مكابر، لكن خلائق مربوبون و عباد داخرون.

فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتدأ، و لا تدبير ما برأ و لا من عجز و لا من فترة بما خلق اكتفى، علم ما خلق و خلق ما علم، لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق، و لا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم و علم محكم و امر متقن، توحد بالربوبية و خصّ نفسه بالوحدانية و استخلص بالمجد و الثناء و تفرد بالتوحيد و المجد و السناء و توحد بالتحميد و تمجد بالتمجيد و علا عن اتخاذ الابداء و تطهر و تقدس عن ملاسة النساء و عزّو جلّ عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضدّ و لا له فيما ملك ندّ و لم يشركه فى ملكه احد الواحد الاحد الصمد المبيد للابد و الوارث

للأمد، الذي لم يزل ولا يزال وحدانيًا أزليًا، قبل بدء الدهور وبعد صروف الأمور، الذي لا يبيد ولا ينفد.

بذلك اصف ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله، ومن عزيز ما اعزه، وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الشرح

استنهض اى امر بالنهوض وهو القيام، يقال: نهض نهضا ونهوضا اى قام. فلما حشر الناس اى جمعهم، من الحشر بمعنى الجمع، ويقال: للذى يجمع الغنائم حاشر، ويوم الحشر يوم الجمع، والمحشر بكسر الشين موضع المحشر، والحاشر من اسماء النبي (ص). والفدرة بكسر الفاء القطعة من اللحم اذا كانت مجمعة، والفندير والفنديرة الصخرة العظيمة تندر من رأس الجبل وفى القاموس: الفدرة قطعة من اللحم ومن الليل ومن الجبل. كل من الكلال وهو الضعف او من الكل وهو الثقل. وتحرير اللغات بالحاء غير معجمة تحسينها، يقال: جبرته اى حسنته. تاه فى الارض اى ذهب متحيراً. طمح فلان بصره الى الشيء ارتفع وكل مرتفع طامح، واطمحه رفعه، وطمح ايضاً بمعنى ابعد فى القلب. الدجى بالفتح الظلمة، يقال: دجى الليل يدجو وليلة داجية ودياجى الليل حنادسه كأنه جمع ديجاة، والدجى بالضم جمع دجيه وهى الظلمة.

تكأدنى الشيء او تكأدنى شق على تفعل وتفاعل بمعنى ناواة الرجل مناواة و نواء اى عاديته وفاخرته، وربما لم يهمز ولكن اصله الهمز لانه من ناء اليك ونؤت اليك اى نهض اليك، لان كلا من المتعادين ينوء الى صاحبه اى ينهض. ومكائثر من كائثرانهم اى غلبناهم بالكثرة. والبارى من صفات الله الذى خلق الخلق بريثاً من التفاوت، واصله برئى من المرض برة وابرته الله براء الله الخلق برة، والبرية الخلق. الفترة الانكسار والضعف. بدئى الدهر من بدأ الامر بدوء اى ظهر المبيد، من باد الشيء يبيد يبدأ هلك، ولا يبيد اى لا يهلك ولا ينفد اى لا ينفى.

اعلم ان هذه الخطبة من خطب امير المؤمنين وسيد الموحدين وامام الحكماء

الالهيين والعلماء الراسخين وقدوة الاولياء الواصلين والعرفاء الشامخين واعلم الخلاق بالله و توحيده ما خلا خاتم النبيين صلوات الله عليهما و آلهما الهادين المهديين مشتمله على مباحث شريفة الهية و معارف نفيسة ربانية و مسائل عويصة حكيمية و مطالب عليية عقلية لم يوجد مثلها في زبر الاولين و الاخرين و لم يسمح بنظيرها عقول الحكماء السابقين و اللاحقين مع قطع النظر عن جودة الالفاظ و العبارات و فصاحة البيان و الاستعارات التي فاق بها على مصافح البلغاء و اعظم الادباء و فحول الخطباء، و اذهى واقعة على ترتيب طبعي فلنعقد لبيانها و شرحها عدة فصول:

الفصل الاول

في تصديرها بحمد الله و الشناء عليه بما هو امله و مستحقه و هو قوله: الحمد لله الواحد الاحد الصمد

اعلم ان حمد الله سواء كان عبارة عن الشناء و التعظيم المطلق او عن الشكر المستلزم لتقدم النعمة و الاعتراف بها فان المستحق له في الحقيقة ليس الا الله سبحانه، و لهذا اورد « الحمد لله » بتعريف الجنس و لام الاختصاص الدالين على ان طبيعة الحمد مختصة به تعالى.

اما الاول: فلان استحقاقية الشناء و التعظيم انما يتحقق لاجل حصول كمال او براءة نقص، و كل كمال و جمال يوجد في العالم فانما هو رشح و تبع لكماله و جماله، و اما البراءة عن النقائص و الميوب فمما يختص به، لانه وجود محض لا يخالطه عدم، و نور صرف لا يشوبه ظلمة، و هو المستحق للشناء و التعظيم.

و اما الثاني: فلان كل منعم دونه فانما ينعم بشيء مما انعم الله، و مع ذلك فانما ينعم لاجل غرض من جلب منفعة و دفع مضرة او طلب محمدة و ثناء او تحصيل مثوبة في الآخرة، فهذا المسجود و الانعام معاملة و تجارة في الحقيقة و ان عد في العرف جوداً او انعاماً.

و اما الحق تعالى فلما لم يكن انعامه لغرض و لاجوده لمعوض، كما علمت انه ليس

لفعله المطلق غاية الأذاته، فلا يستحق لأقسام الحمد والشكر بالحقيقة الآخر. واعلم أنّ الحمد أجل العبادات واعظمها، بل هو جار منها مجرى الروح للجسد، لأنه مستلزم ملاحظة توحيده تعالى وملاحظة انه منزّه عن نقائص الامكان ومثالب الحدثان وملاحظة أنّه المتفرد وبالانعام والاحسان، ولأجل ان الحمد والشكر متضمن لهذه الملاحظات الثلاثة التي كلّ منها باب عظيم من المعرفة وعلم غامض شريف، قلّ ما يوجد من افراد البشر من يتحقق به، قال تعالى: وقليل من عبادى الشكور^١.

ثم ان الحمد لاستلزامه لمعرفة الله ومحبته والاتكفات الى حضرته وملاحظة الجهة التى بها كان مستحقاً للشكر، وهى افاضته النعم التى لاتعدّ ولا تحصى على العبد الذى كان فى ذاته لاشيئاً محضاً، مطلوب منه لله، لأنّ عبادته سبحانه هى المطلوبة له تعالى من خلقه لقوله تعالى: وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون^٢.

وقد علمت ان الحمد اكمل العبادات، فيكون مطلوباً لله ومن اكمل المطالب له، وكون الشىء مطلوباً له تعالى ليس معناه أنّه يعود به اليه منفعة، لأنه غنى عما سواه، بل معناه: أنّ الاتيان به يوجب التقرب اليه والى رضوانه والوقوع فى دار كرامته وما يستلزمه من الخيرات الدائمة والنعم الباقية، فاسند الحمد الى اسم الله لكونه اسماً مختصاً به بمنزلة العلم لا يطلق على غيره، حتى كأنه اسم الذات وغيره اسماء الصفات، فاردفه بالواحد الاحد الصمد المتفرد، لأنها من اخص صفاته واسمائه.

اما الاول: فلدلالة^٣ على نفى الشريك والمثل.

واما الثانى: فللدلالة^٤ على نفى الجزء مطلقاً، سواء كان مقدارياً او معنوياً وجودياً كالعادة والصورة، او حدياً تحليلياً كالجنس والفصل.

واما الثالث: فللدلالة^٥ على نفى الماهية والامكان، فان كلّ موجود ذا ماهية فهو اجوف لاشتمال وجوده على امر عدمى بخلاف الموجود الذى حقيقته عين الوجود

١. سباء / ١٣ . ٢. الذاريات / ٥٦ . ٣. فلدلالة - د - ط . ٤. فلدلالة - د - ط

٥. فلدلالة - د - ط

بلا ماهية ولا جهة مكانية، فهو بهذا المعنى صمد سواء كان الصمد مختصاً بهذا المعنى او لم يكن.

واما الرابع: فللدلالة على تفرد بالواحدة والاحدية والضمدية فإنّ الواحدة و نفى الشريك شيء والتفرد فيه شيء اخر، وكذا الاحدية اعنى البساطة لا يستلزم مفهومها ان لا يكون فى الوجود بسيط اخر، وكذا يحتمل عند العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون صمدان فى الوجود.

فقوله (ع): المتفرد بعد قوله: الواحد الاحد الصمد، يدل على ان المراد انه لا واحد ولا احد ولا صمد غيره، ففيه اعتبار زائد على اصل الفردية، ولهذا اوتى بصيغة التفعّل ليدل على انه تعالى متوحد فى الواحدة والاحدية والضمدية.

الفصل الثانى

فى انه لا سبب له فى وجوده ولا سبب له فى ايجاده لشيء ليدل على انه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات وهو قوله: الذى لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، فالاولى من الجملتين بيان الاول والثانية للثانى: اما تقرير:

المطلب الاول

فاعلم انّ كلمة «كان» يستعمل فى اللغة على ثلاثة اوجه: احدها بصيغتها دالة على الوجود والزمان ويسمى فى عرف النحاة كان التامة كقول الشاعر: اذا كان الشئ فاد فنونى. اى اذا وجد وحدث. الثانى ما يدل على النسبة والزمان فيحتاج فى الدلالة على الوجود الى خبر يتم به، وهى الناقصة واستعمالها اكثر، وهى اداة عند المنطقيين وان كانت على قالب الكلمة والفعل، لان معناها غير مستقل فى الانفهام كقوله تعالى: كان الناس امة واحدة وقوله: ما كان ابراهيم يهوديا ولا

نصرانياً^١ الثالث ان يكون زائدة خالية عن الدلالة على وجود زمان كقوله: على كان المسومة العراب، اى على المسومة.

اذا عرفت هذا فاعلم ان مفهوم «كان» لما دل على معنى الوجود المقارن للزمان الذى انقضى وكانت ذاته تعالى مقدسة عن مقارنة الزمان، استحال ان يقصد وصفه بالكون الدال على الزمان، واذا بطل ان يكون كونه مقارناً للزمان - المستلزم للتجدد و الحداث - لم يكن له دلالة الآعلى الوجود المجرد عن القيدين، ومن هذا القبيل قوله تعالى: وكان الله غفوراً رحيماً وامثاله وكذا قوله صلى الله عليه واله: كان الله ولا شىء ولهذا قيل: ان كما كان^٢.

واعلم ان اجود العبارات فى نفى كينونته تعالى من شىء هذه العبارة^٣، فان غيرها لا يخلو عن حلل وفساد او قصور، فلو قيل بدلها: من لاشىء كان، فاستلزم مع التناقض الحدوث، اما لزوم الحدوث فظاهر، واما التناقض: فلان «من لاشىء» مركب من الاثبات والنفى للمبدأ، فان لفظة «من» تقتضى ثبوت ابتداء ومبدأ ولفظة «لاشىء» تقتضى نفيه فاجتماعهما تناقض. وكذلك لو قيل: كان من لاشىء، كان نقيضين، ولو قيل: لا كان من شىء، فلم يكن فيه دلالة على كون اصلا بل على سلب كون خاص فقط، ولو قيل: كان لا من شىء، كان السلب عدولياً جزءاً للخبر فحمل عليه «لا من شىء» وهو ايضا معنى فاسد.

فالذى ذكره عليه السلام هو الحقيق للتعبير به عن نفى الحدوث من شىء. فاما لقيّة هذا الحكم: فلانه لو كان سبحانه كائناً من شىء سواء كان جزءاً او خارجاً لكان ممكناً فى حد نفسه، ولو كان ممكناً فى حد نفسه لم يكن واجب الوجود لذاته، فينتج: انه لو كان كائناً من شىء لما كان واجب الوجود، لكنه واجب الوجود، فينتج انه

١. ال عمران/ ٦٧ ٢. النساء/ ٢٣

٣. هذا مما ورد عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام على ما رواه صاحب بحار الانوار فيه ونقله بهذه العبارة يدل بظاهرة على عدم اطلاعه رحمه الله على صدره عنه عليه السلام (نورى)

٤. اى: لا من شىء.

غير كائن من شيء. اما الاصلان: فجليان واما بطلان تالى النتيجة: فبمقتضى البراهين الالهية.

و اما المطلوب الثانى

فلانه لو احتاج فى ايجاده و خلقه للاشياء الى شيء فلا يخلو ذلك الشيء اما واجب وجود اخر أولاً، والاول: باطل لبراهين التوحيد فتعين الثانى، وعلى تقدير الثانى: فاما ان يكون مخلوقا له تعالى، سواء كان بلا وسط او بوسط ينتهى اليه بالآخره او لغيره من غير انتهاء اليه، والثانى: باطل لبطلان الدور والتسلسل، والاول: مستلزم للمطلوب وهو الاستقلال فى ايجاد الاشياء، سواء كان بلا وسط او بتوسط امر مستد اليه. فان المخلوقات بعضها بسائط وبعضها مركبات، والمركب يمتنع وجوده الابد وجود اجزائه، ومصحح المخلوقية الامكان لا غير.

فتبت ان الاشياء كلها مخلوق له تعالى من غير استعانة بشيء او آلة او زمان او مادة، وهذا الكلام اعنى قوله: ولا من شيء خلق، يرشذك ان كنت ذا بصيرة ان اول المخلوقات جوهر غير متعلق بشيء الآلهه، من مادة او صورة او جزء او زمان او حركة او بدن، والالكان ما يتعلق به اول المخلوقات دونه، لكن كل ما عدناه متعلق بغيره تعالى ايضاً:

اما المادة: فبالصورة، لكونها امرأ فى ذاته موجوداً بالقوة، وانما تصير موجودة بالفعل بالصورة.

و اما الصورة: فلكون حلولها فى المادة و تشخصها بها.

و اما المركب منهما: فلحاجته اليهما.

و اما جزء المركب الطبيعى: فلحاجته الى الجزء الاخر والالم يكن التركيب طبيعياً ذا وحدة طبيعية.

و اما الزمان: فلحاجته الى الحركة، لانه مقدار لهيئة غير قارة وماهى الآالحركة. و

اما الحركة: فلحاجتها الى الموضوع، وكذا كل عرض، سواء كان حركة او صفة اخرى، و موضوع الحركة هو الجسم.

واما البدن: فتركبه يحتاج الى الجزء وكذا كل جسم.

فثبت ان اول المخلوقات لا يمكن الا ان يكون جوهرأ قدسيا لا تعلق له بما سوى الله، والآنزم ان لا يثبت كونه تعالى خالفاً لا من شىء.

واعلم ان كثيراً من الناس زعموا ان كل حادث، سواء كان زمانيا موجوداً بحركة او ذاتياً حاصلأً بحركة، لابد ان يكون له اصل اى سنخ يوجد منه، فحدث شىء لا من سنخ محال، فلزم عليهم احد الامرين: اما القول بكونه تعالى مادة الممكنات واما القول بوجود اصل قديم ازلى غير البارى. وقد ذهب الى كل من القولين طائفة.

اما القول الثانى: فذهب الثنوية القائلين باصليين قد يمين: احدهما يسمى عندهم بالنور والاخر يسمى بالظلمة، واما القول الاول: فذهب اليه قوم من المتصوفة القائلين بان الموجودات الامكانية هى صور و تعينات و هيئات عارضة للموجود الحقيقى و هو مادة المواد و هيولى الهيوليات، وهذا اشنع المذاهب واقبحها، فان الهيولى اخس الموجودات وانزلها مرتبة، والله تعالى اجل واعلا من ان يتلبس بغيره او يتلوث ذاته بالامور الدنية. واما مذهب المحققين من الصوفية من كونه تعالى مع كل شىء لا بمقارنة كما ورد فى كلامه عليه السلام، فذلك شىء غامض دقيق لا يعلمه الا الراسخون فى العلم، وليست تلك النسبة، نسبة المادة الى الصور والهيئات.

الفصل الثالث

فى نفى التركيب عنه تعالى

قوله: ما كان فطرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه، يعنى انه بسيط الذات احدى الحقيقة، بذاته يمتاز عن الاشياء ويمتاز الاشياء عنه بذواتها لا ببعض من الذات، وانما يقع الامتياز بفصل ذاتى بين الامور التى كان اشتراكها بالذات او بامر مقوم للذات، كالانسان والفرس، فانهما لما اشتركا فى امر ذاتى كالحيوانية. فلا بد ان يفترقا ايضاً بامر ذاتى وبعض من الذات، سواء كان محسوساً او معقولاً. ففى الانسان

بعض به امتاز عن الفرس و بان منه و هو معنى الناطقية. وكذا الفرس بان من الانسان ببعض منه كالصاهلية او بسلب النطق كالعجم. والخط الطويل والخط القصير مثلاً يقع البينونة بينهما بعد اشتراكهما فى طبيعة الخطية بقطعة من الخط. بان بها الطويل من القصير و بان القصير من الطويل بوجودها فى احدهما و عدمها فى الآخر.

فمبر عن الفصل المميز للشيء عن ماعداء من الاشياء بالقدرة و هى القطعة. تمثيلاً و تشبيهاً لمطلق الفصل الذاتى، سواء كان فى المعانى والمعقولات او فى الصور والمحسوسات، و سواء كان فى المقادير او فى غيرها بالقطعة من الشيء المتكتم التى يقع بها البينونة والاختلاف بينه و بين متكتم آخر من جنسه، فالبارئ جل اسمه اذ ليس فى ذاته تركيب بوجه من الوجوه، سواء كان عقلياً او خارجياً، و لا ايضاً موصوف بالتقدير و الكمية، فليس امتيازه عن الاشياء و امتياز الاشياء عنه الابتنس ذاته المقدسة، و ليس كمثلته شيء بوجه من الوجوه.

الفصل الرابع

فى نفى الصفات الزائدة عنه تعالى

و هو قوله: فليست له صفة تنال، و تحقيق ذلك: ان اله العالم و مبدأ الموجودات يجب ان يكون تام الحقيقة كامل الوجود، ليس له شيء من كمالات وجوده قاصراً عنه ذاته حتى يحتاج فى تميم كماله الى صفة تزيد على اصل ذاته ليصير بتلك الصفة تاماً كاملاً، كالانسان مثلاً، لا يكفى وجوده الانسانى - فى ان يكون كاملاً كماله الذى من شأنه ان يبلغ اليه - الا بوجود امر غير وجود الذات الانسانية، و ذلك الامر كالعلم و القدرة و غيرهما من الفضائل والخيرات، فاذا ذات سم و تكمل بغير ذاته، و خالق كل شيء لا يجوز ان يكون كماله بغير ذاته، فليست لذاته صفة غير ذاته.

واما البرهان على هذا المطلب فهو انه: او وجدت له صفة ايجابية زائدة على ذاته فتلك الصفة لا محالة ممكن الوجود يحتاج الى علة موجدة تعطى وجودها، و تلك العلة اما ذاته تعالى و اما غيره، فلو كانت غيره تعالى فيلزم ان يكون لغيره فيه تأثير، و ان يكون ذلك الغير اكمل وجوداً منه و لو بوجه واحد و ذلك ممتنع، لان ما سواء

معلول له على الاطلاق، وكل جهة كمالية وحيثية وجودية فانما نشأت في غيره منه تعالى، فكيف يكون لغيره وجه من وجوه الفضيلة والكمال لم يحصل له من فيض وجوده تعالى وشرح كماله حتى يستفيد هو تعالى منه؟ فيمتنع ان يستفيد المعطى للكمال ما افاده وياخذ ممن يستفيد منه.

وايضاً اذا فرضت ذاتاً كمالها بنفسها، وذاتاً جميع ما للاولى من الكمالات بنفسها فلها' مع الضمائم، صريح العقل حاكم بان الاولى اتم واشرف، لان لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوظة بها بل اكثر، فهي اكمل، و واجب الوجود لا يتصور كمال فوق كماله.

وايضاً كل شيء حكم به العقل انه كمال الموجود ما من حيث هو موجود من غير شرط يخصص او اعتبار يجسم ويركب او يغير ويمكن بالامكان العامى فيمكن بالامكان العام على واجب الوجود فيجب له، لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثراً ولا تغيراً، وليس في ذاته جهة تخالف جهة وجوب الوجود يعنى الامكان الخاص، فما جاز له وجب له، والوجود الواجبى البحث اولى بكل كمال غير مكثّر، وهو المعطى لكل خير وكمال، ويمتنع ان يعطى الكمال من هو قاصر عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد، هذا محال.

واذا كان العلم والقدرة والحيوة ونحوها هكذا، اى من احول الموجود من حيث هو موجود وكمالاته، فيجب ان يكون له تعالى بذاته، اذ ليست فيه جهة امكانية خاصة كما علمت، فكل ما هو ممكن له بالامكان العام فهو واجب له بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فجميع صفاته الايجابية عين ذاته من غير لزوم تكثّر.

واما ما اعتمد عليه كثير من المتأخرين فى الاستدلال على عينية الصفات بقولهم: لو كانت له تعالى صفة زائدة لكان فاعلاً لتلك الصفة وقابلاً لها، وكل ذات فعلت و قبلت فالفعل بجهة والقبول بجهة اخرى وهما مختلفان، لان الفاعلية مقتضية للجواب

و القابلية مقتضية للامكان، فالمقتضى للامكان يغاير جهة مقتضى الوجوب، والوجوب يطل القوة التي اقتضاها القابلية. ولا يطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان مكثرتان للذات.

والاول تعالى واحد من كل الجهات. فغير تام ما اعتمدا عليه، لان القبول قد يراد به الامكان الاستعدادى والقوة الانفعالية وقد يراد به مطلق الموصوفية، كما فى الاتصاف بلوازم الماهيات والوجودات، فالذى يقابله الوجوب والفعلية هو القبول بمعنى الاول دون المعنى الثانى.

فالفاعل والقابل فى لازم الماهية او لازم الوجود شىء واحد بل لزوم تكثر اصلا. الا ترى ان كثيراً من الحكماء يجعلون صور معلومات الله قائمة بذاته تعالى مع انهم ينزهونه وقد سونه عن شوب الكثرة؟ ولا يلزم عليهم ان يكون ذاته متكثرة بجهتى القبول والفعل. لانهم قالوا: ان هذه الصور من لوازم الاول تعالى على الترتيب الصدورى وليس ان يفعل عنها او يتأثر عنها.

فقد ظهر ان الذى من القبول يستحيل ان يجتمع مع الوجوب والفعلية فى البسيط هو القبول الذى بمعنى الانفعال التجردى لا مطلق الاتصاف، اذ براهين لزوم الكثرة انما تجرى فى المعنى الاول دون المعنى الثانى. فالمغالطة انما نشأت من اشتراك لفظ القبول بين المعنيين والمعتمد ما قررناه.

واعلم ان المراد من نفى الصفة عنه تعالى ليس انه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها بالحقيقة بل بمعنى ترتب اثارها، حتى كان اطلاقها عليه تعالى على سبيل التجوز من باب تسمية الشىء باسم ما يترتب عليه اثره، كما توهمه قوم، زعما منهم ان اجتماع هذه المعانى المتكثرة فى ذاته تعالى يوجب التكثر، وليس كذلك، فان كثرة المعانى على الاطلاق لا ينافى وحدة الوجوب^١، الا فيما دل عليه برهان و بيان لامجرد صدق المعانى المتغايرة فى المفهوم.

فان كون الشىء عاقلا ومعقولا لا يوجب تكثرأ، لا فى الذات ولا فى الحيات و

الجهات، فان العاقل شئ يحضر له صورة، والمعقول صورة حاضرة لشئ، وليس من شرطه ان يكون ذلك الشئ غيره البتة، وكذا العقل معناه: الصورة، المجردة عن المواد والاعشية، وليس من شرطها ان يكون غير عاقلها، ولا ايضا ان يكون غير ما هي صورة له، اعنى الذات المعقولة، فاجتمعت المعانى الثلاثة من غير تكرر فى الذات و لا فى حيثية الذات، فكذلك الحال فى كونه فى ذاته عالماً قادراً حياً مريداً واحداً احداً صمداً قيوماً متكلاً بارئاً مبدعاً الى غيرها من الصفات الحقيقية دون السلوب و الاضافات البحتة.

واما الصفات الحقيقية اللازمة الاضافات: فمباديها عين الذات و اضافاتها خارجة عنها، فقول امير المؤمنين عليه السلام فى بعض خطبه المنقولة من كتاب التهجى بالبلاغة: وكمال توحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، المراد منه نفى الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات كالسواد فى الاسود و البياض فى الابيض لا كالناطق للانسان.

ولما كان اكثر ما يطلق عليه اسم الصفة هو الذى يكون امراً عارضاً للذات و لا يقال للمعانى الذاتية للشئ انها صفات له، فلاجل ذلك وقع نفى الصفة عنه تعالى بهذا المعنى لانه ايضا ليس يوصف بالعلم والقدرة ونظائرها من المعانى الكمالية سيما و قد قال سلام الله عليه بعد ذلك: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، فعلم انه اراد بالصفة ما قارن الذات كالعوارض الذات و هو الموجب للثانية على ما عرفت.

فالعلم فى غيره صفة زائدة و فى الاول تعالى نفسه وكذا القدرة، فهو علم باعتبار عالم باعتبار، و هو قدرة باعتبار قادر باعتبار وكذا حيوة و حى باعتبارين و سميع و بصير و بصير و بصير و حكيم و نور و منور، وهذا الاعتبارات العقلية و اضاعافها مما لا يوجب تكثراً بوجه من الوجوه فى وجود ذاته و لا تخلّ بوحدايته الصرفة الخالصة، بل تزيده وحدة كما قال معلم المشائين فى مثل هذا المقام.

و وجه ذلك انه: لو فرض انه لم يكن فى ذاته شئ منها لما كان واحداً حقيقياً، مثلاً لو فرض انه علم و ليس بقدرة او انه علم و ليس بعالم لكان فيه جهة غير جهة الوجوب

والوجود وهى جهة الامكان والعدم فيلزم تركبه من جهتين وهو محال. واعلم ان قوله: فليست له صفة تثال وكذا قوله: ولاحد تضرب فيه الامثال، ليس من باب التخصيص والاحتراز بل من قبيل كلام العرب: ولا يرى الضرب بها ينحجر اى ليس بها ضرب فينحجر فيكون المعنى: ليست له صفة فتثال، اذا المقصود نفى الصفة الزائدة مطلقا، اذ هو تعالى واحد من كل جهة منزّه عن الكثرة من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون له صفة تزيد على ذاته، وكذلك المقصود من قوله: ولاحد تضرب فيه الامثال، نفى الحد مطلقا فيكون المعنى: ليس له حد فتضرب فيه الامثال.

الفصل الخامس

فى نفى الحد منه تعالى

اعلم ان الحد يراد به احد معنيين: اما القول الشارح لماهية الشيء المؤلف من المعانى الذاتية المختصة به اما بحسب الحقيقة او بحسب الاسم، واما معنى النهاية والطرف، وكلاهما منفيان عن الاول سبحانه، اما نفى المعنى الاول: فلان حقيقة ذاته غير مؤلف من معانى وامور ذاتية، كيف وهو كما علمت بسط الذات من كل جهة، واما نفى الحد بالمعنى الثانى: فلان حقيقة ذاته حقيقة الوجود الصرف الذى شدة قوته لا تنتهى الى حد ونهاية بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، اما كونه غير متناه: فلان مقدوراته غير متناهية عدة ومدة.

وقد مرّ ان التناهى واللاتناهى انما يوصف بهما اولا وبالذات المقادير والاعداد، واذا وصف بهما شيء آخر كان اما باعتبار تعلقه بالكميات واما باعتبار ترتبها او ترتب ما يوصف بها على ذلك الشيء، فالقوى انما توصف بالتناهى واللاتناهى باعتبار ازمّة الافعال واعدادها، فاذن الاول تعالى ذا قوة غير متناهية فى العدة والمدة، واما كونه غير متناه فى الشدة: بان يتصور فوقه ما هو اشد منه فذلك محال.

اما اولاً فلمنافاته للاحادية، اذ يكون حينئذ وجوداً و شىء اخر غير الوجود، اذ معنى الوجود غير معنى الحد و النهاية، ولو كان الوجود هو النهاية لكان امراً عدمياً و هو محال. و اما ثانياً فلان كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محدودة قاهرة، اذ طبيعة الوجود لا يمكن ان تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك.

ثبت ان الحد للوجود من جهة العلة المباشرة فكل محدود معلول لا محالة. فخالق الاشياء كلها يجب ان لا يكون محدوداً فى شدة الوجود و الا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال. فافهم فانه مطلب شريف جداً.

و اعلم ان الحد بالمعنى الاول معانى كلية و تصورات عقلية، و كل معنى تصورى فمن شأنه الشراكة فيه لكثيرين الالمانع خارج عن نفس المعنى، فكل ما له حد فمن شأنه ان تضرب له الامثال و الله تعالى لا مثل له و لا شبه لذاته و لا نهاية ايضاً لقوة قاهرته.

الفصل السادس

فى ان الالفاظ و العبارات قاصرة عن تأدية نعوته تعالى و ان العقول كلها عاجزة عن درك صفاته

قوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات... الى قوله: غوص الفطن. اعلم اولاً ان نسبة الكلال الى تحبير اللغات اى اللغات المحسنة على اضافة الصفة بلفظ المصدر الى موصوفها كما فى « جرد قطيفة »^١ استاد مجازى من باب الاستعارة، فان لفظ الكلال و الضعف انما يطلق حقيقة فى الالة الجسمانية اذا تكرر الفعل منها فوهنت و كلت، فوقع اولاً تشبيه اللغة بالالة المستعملة فى تحصيل امر مطلوب و وقع تشبيه افادتها لاوصاف الله بتأدية تلك الالة الى حصول ذلك المطلوب، ثم وقع تشبيه قصورها عن تلك الافادة بكلال الالة قبل البلوغ الى الحصول فهى استعارة تمثيلية

١. الى تحبير اللغات المحسنة - م - د ٢. قطيفة جرد - م - د

حسنة، ومن هذا القبيل اسناد الضلال الى تصارييف الصفات اى الصفات المصروفة والاضافة كالاضافة، لان لفظ الضلال، انما يستعمل فى الحقيقة فى الذات دون الصفات والمدائح فوقع تشبيه الصفات بفنون تصارييفها وعدم بلوغها الى الدلالة على المعنى المطلوب بل الى خلافها بشخص ضل عن طريق مقصوده. وهكذا اسناد الحبرة الى عميقات مذاهب التفكير استعارة لطيفة وتشبيه حسن.

اما بيان قصور الالفاظ واللغات عن الدلالة على صفاته: فلان صفاته عين ذاته وجودها وجود ذاته وليست فى اللغة دلالة على نحو من انحاء الوجود سيما على الوجود الغير المتناهى فى الشدة والتأكد، وانما وضعت الالفاظ بازاء المفهومات والمعانى التى توجد صورها فى الذهن وليست للوجود صورة ذهنية مطابقة له، لانه نفس الهوية الخارجية، فلا يمكن الدلالة عليها الا بالاشارة الحسية ان كانت من باب المحسوسات او بالاحاطة الحضرية او المشاهدة العقلية ان كانت من باب العقليات.

وبالجملة ليس فى اللغات ما يتوصل بها على ادراك الذات الوجودية والحقائق الخارجية سيما الحقيقة الالهية التى يتشعب منه كل حقيقة وينشأ منه كل هوية.

واما بيان قصور العقول عن الاطلاع على كيفية وصفه ومدحه سبحانه كما هى: فان وصف الشئ والثناء عليه انما يتصور اذا كان مطابقا لما هو عليه فى نفس الامر وذلك غير ممكن الا بتعقل ذاته وكنهه، لكن لا يمكن للعقول تعقل حقيقة الاول سبحانه وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال، لان ذلك التعقل اما بحصول صورة مساوية لذاته تعالى وصفاته الحقيقية او بحضور ذاته المقدسة وشهود حقيقته، و الاول محال، اذ لا مثل لذاته وكل ما له مثل او صورة مساوية له فهو ذا ماهية كلية وهو تعالى لا ماهية له، والثانى ايضا، اذ كل ما سواه من العقول والنفوس والذوات والهويات، فوجوده معلول له مقهور تحت جلاله وعظمته كانهار عين الخفاش فى مشهد النور الشمسى، فلا يمكن للعقول القصورها عن درجة الكمال الواجبى ادراك ذاته على وجه الاكتناه والاحاطة، بل كل عقل له مقام معلوم لا يتعداه الى فوقه من عقل اخر، ولهذا قال جبرئيل حين تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة

المعراج: لو دونت انملة لاحترقت.

فانى للعقول البشرية الاطلاع على النعوت الالهية والصفات الاحدية كما هي عليه من كمالها و غايتها التى لا غاية لها؟ فالقول والكلام وان كان فى غاية الجودة و البلاغة يقف دون ادنى مراتب مدحه، والمادحون وان صرفوا غاية جهدهم وبذلوا متهمى وسعهم و طاقاتهم فى الثناء عليه فهم بمراحل البعد عما هو ثناء عليه بما هو اهله و مستحقه ولهذا قال سيد المادحين واشرف المثنيين: لاحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على ذاك^١.

ف قوله عليه السلام: كل دون صفاته تحجير اللغات، المحبرة المحسنة، من قبيل « جرد قطيفة» اشارة الى قصور الالفاظ عن وصفه تعالى.

و قوله: و ضل هناك تصاريف الصفات، اى الصفات المشتقة بصروف اشتقاقها و انحاء تغيراتها اشارة الى دلالتها على غير ما عليه وصفه تعالى وانحرافها عن سبيل الاشعار بما يليق به من النعت.

و قوله: و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، اشارة الى قصور افكار المتعمقين فى الفكر الخائضين فى سبيل الافكار و مذاهب الانظار عن الوصول الى ادراك عالم ملكوته و عالم غيبه، بل كان حاصل تعمقهم الحيرة و التدهش فيه.

قوله: وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، تنبيه على ان مجامع تفاسير المفسرين لمعانى اسمائه و صفاته او لكتابه و كلماته منقطعة منبثة^٢ من غير استفادة الرسوخ فى العلم من جهتها.

و قوله: و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، اشارة الى ان فيما بين غيب الغيوب من مكنون ذاته و هويته و بين العقول البشرية حجبا كثيرة حائلة كلها من الغيوب، الا ان بعضها اشد غيبوبة و اكثر خفاء من البعض كما ورد عن النبى صلى الله عليه و اله: ان الله سميع حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك بهره. و قد مر فيما سبق ان منشأ الغيبة و الخفاء فى الانوار الملكوتية و الاسرار الجبروتية

شدة الظهور والنورية منها وقصور المدارك والعقول منا، فكلما كان منها أقوى نوراً و
أشد ظهوراً كان أكثر غيبة وشد استاراً، وكلما كان منا أكثر تعلقاً بالجسمانيات وشد
اشتغالا واستيناساً بعالم الظلمات فهو أكثر بعداً وأوفر احتجاباً عنها.

وقوله: تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور، معناه: ان
العقول التي تطمح ابصار بصائرها في الامور اللطيفة الفكرية اذا بلغت الى ادنى
اداني الانوار الغيبية وانزل منازلها، فانها تنبه وتضطرب ذاتها فيه كما تضطرب عيون
الخفافيش في ادنى اداني الاشعة الشمسية لضعف نور الاحداق وقوة الاشرار، ولما
بين عليه السلام قصور الالفاظ عن اداء نعتة وحده وقصور العقول عن فهم وصفه و
ثناؤه فجعل نفس هذا القصور والعلم بتعاليه عن بلوغ اعالي العقول اليه وتعاضله عن
درك غواص الفطن فيما لديه بمنزلة المدح له والثناء.

وهذا كما ورد ان مثل هذا الخاطر خطر لداود وكذلك لموسى عليهما السلام في
باب الشكر فقال: يارب كيف اشكرک وانا لا استطيع ان اشکرک الابنعة اخرى وشكرى لك نعمة
اخرى، فاوحى الله تعالى اليه: اذا عرفت هذا فقد شكرتني، ولذلك وصفه عليه السلام بقوله:
فتبارک الذى لا يبلغه بعد الهمم، اى الهمم البعيدة والقصود العالية، ولا يناله غوص
الفطن، اى الفطن الفائضة، واكثر هذه الاضافات على هذا الوجه واسناد الغوص
الى الفطن على سبيل الاستعارة، اذ الحقيقة اسناده الى الحيوان بالنسبة الى الماء وهو
مستلزم لتشبيه العلوم العقلية بالماء.

ووجه الاستعارة ههنا: ان صفات الجلال ونعوت الكمال في عدم تناهيها و
الوصول الى حقائقها واغوارها تشبه البحر الخضم الذى لا يصل السابح له الى
الساحل ولا ينتهى الغائص فيه الى قرار، وكان السابح لذلك البحر والغائص في
تياره هي الفطن الثاقبة لاجرم كانت الفطنة شبيهة بالغائص في البحر، فاسند الغوص
اليها، وفي معناه الغوص في الفكر، ويقرب منه اسناد الادراك الى بعد الهمم اذ كان
الادراك حقيقة يستعمل في لحوق جسم لجسم اخر.

ثم وجه الحسن في اضافة بعد الهمم وغوص الفطن، وقد مرانه من باب اضافة
الصفة بلفظ المصدر الى الموصوف دون ان يقال كما هو الاصل الهمم البعيدة و

الظن الغائصة، ان المقصود لما كان هو المبالغة في عدم اصابة وصفه تعالى بالفطنة من حيث هي ذات غوص وبالهمة من حيث هي بعيدة كانت تلك الحثية مقصودة بالقصد الاول، والبلاغة تقتضى تقديم الاهم والمقصود الاول على ما ليس كذلك كما هو المقرر عند اهل البيان وتشهد له الازواق السليمة.

وبالجملة فالمعنى: لا يدركه همة وان بعدت ولا يناله فطنة وان ذكت واشتدت في ذكائه، فكل سابع في بحار جلاله غريق وكل مدع للوصول فبانوار كبريائه حريق. سبحانه وتعالى عما يصفون الظالمون علوا كبيرا.

الفصل السابع

في انه تعالى مرتفع اللذات عن الازمنة والاوقات والاجال والامداد

قوله عليه السلام: ليس له وقت معدود ولا اجل معدود ولا نعت محدود، وصف الوقت بكونه معدوداً كقوله تعالى: في ايام معدودات^١، وقوله تعالى: وما ننزله الا لاجل معدود^٢، وهو كون المعلوم داخلاً في العد والاحصاء، وذلك ان العدد لا يتعلق بالوقت من حيث هو واحد متصل، فانه من تلك الحثية ليس معدوداً بالوقت بل مبدأ للعدد، وانما يتعلق به من حيث يعرضه الكثرة بانقسامه بسبب الوهم او بحسب اختلاف العوارض الحادثة الى الاوقات الكثيرة كالاعوام والشهور والايام، ومراده عليه السلام في هذين الحكمين نفى نسبة ذاته وما يلزمها من صفاته الى الكون في الزمان، وان يكون ذات اجل ينتهي اليه فينقطع وجود ذاته بانقطاعه، وفي توصيف الوقت بالعد اشعار بقبوله للكثرة المنافية لاحدية ذاته وكذا في توصيف الاجل بالمد تنبيه على لزومه للتقدير والتجسم المنافي لتجرده عن الجسمية.

واما البرهان على تنزهه تعالى عن الزمان فمن وجهين: احدهما: انه من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم، فلما كان البارئ سبحانه منزهاً عن الجسمية استحال ان كان في زمان. و ثانيهما: انه تعالى موجود الزمان فان اوجده فهو في الزمان

لزم كون الزمان متقدماً على نفسه وهو محال. وان اوجده بدون ان يكون فيه، كان غنيا في الفعل والايجاد للزمان عن الزمان. وقد علمت ان الايجاد بعد الوجود والفعل متقوم بالذات. فالغنى في الايجاد عن الشيء غنى لامحالة عنه في الوجود والذات، فكان الباري غنيا في وجوده وذاته عن الزمان وهو المطلوب، فاذن صدق هذين التنزيهين معلوم في حقه تعالى.

اعلم ان الزمان مع كونه من الموجودات الدنية النازلة في اقصى منازل البعد عن ملكوته تعالى - لكونه مقدار الحركة وعدد التغيرات والاستحالات - ولكنه من الايات العظيمة الدالة على وجوده سبحانه وبرائه عن الزمان والمكان وتقده عن التغير والحدثان، اما كونه مقدار الحركة: فلان كل حادث بعد ما لم يكن فلعدمه على وجوده تقدماً وقلية لا يجمع بحسبه المتقدم مع المتأخر والقبل مع البعد. وليس هذا التقدم والتأخر كسائر التقدّمات والتأخرات التي لا امتناع في اجتماع المتقدم و المتأخر بها في الوجود، بل بعضها مما يجب به كونهما معاً في الوجود، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح بالعلية، وبعضها لا يأبى المتقدم عن الاجتماع مع التأخر، كتقدم الواحد على العشرة تقدماً بالطبع، وكذلك المتقدم بالشرف، كتقدم المعلم على المتعلم والرئيس على المرؤوس، والتقدم بالرتبة كتقدم الصفوف بعضها على بعض وتقدم الاجناس المترتبة في العموم والخصوص بعضها الى بعض من جهة القرب الى مبدأ محدود، كالمحارب والجنس العالي او الباب والشخص اذا عكس الترتيب. وبالجملّة فساير القليات والبعديات يجوز بحسبها اجتماع القبل والبعد في الوجود، الاقلية عدم الحادث على وجوده.

فنقول: هذه القليلة والبعدية لا بد لهما من موصوف، والموصوف بهما ليس نفس العدم، اذ عدمه قد يكون بعد، ولا امكانه ولا قدرة الفاعل ولا ذاته ولا جوهر او عرض ثابت، لان جميع هذه الامور قد يكون قبل الحادث ومعه وبعده ولا كذلك هذه القليلة، فاذن هناك شيء اخر يتجدد شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال، لان قبلته

تكون قبل قبلية اخرى وبينهما ايضا قبلات وبعديات، اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون انقطاعها مع حدوث هذا الحادث، ويكون بين ابتدائها وحدث الحادث قبلات وبعديات متجددة متصرفة مطابقة لاجزاء المسافة المتصلة والحركة.

فهذا الامر كمية متصلة غير قارة هي مقدار الحركة وهو المعنى بالزمان، اما كونه كمية: فلقبوله الزيادة والنقصان والانقسام لذاته، واما اتصاله: فللانتطابق على المسافة، واما عدم قراره: فلعدم اجتماع اجزائه في الوجود، واما انه غير الحركة: فلان الحركات المختلفة سرعة وبطوة قد يكون لها مقدار واحد من الزمان، واما كونه مقدار الحركة: لانه مقدار وليس مقداراً لجوهر والالوجد المتقدر بدون مقداره، لان الجوهر موجود في كل ان من اناات زمانه والزمان ليس بموجود في ان فضلا عن كل ان، وليس ايضا مقدار الهيئة قارة بمثل ما ذكرنا، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة لاغير.

ثم لابد ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة غير منقطعة ولاحادثة، والالكان وجودها بعد عدمها الغير المجامع لوجودها، فيكون قبلية العدم زمانية فيكون قبل كل زمان زماناً وقبل كل حركة حركة من غير انفصال لا في البداية ولا في النهاية ولا في الاوساط، والحركة الغير المنقطعة لا يكون الادورية و حاملها لا يكون الامادة فلكية مستديرة فيحتاج الى فاعل غير متناه في الفعل والتأثير مقدس الذات عن مقارنة المواد والحركات والازمنة والاقوات، وهو الاول تعالى اما بذاته او بتوسط ملائكة المقربين، والى قابل غير متناه في القبول والانفعال في كل حين، وتجده اصل كل تجدد وحدث وانصرام.

فالعالم الجسماني من السماء الى الارض يتجدد ويتبدل في كل ان وله خلق جديد في كل حين كما اتفقت عليه اراء اهل الحق واصحاب الكشف والشهود. ونحن قد اقمنا البراهين القاطعة على هذا المطلب واوردنا في كتبنا مفصلة ليس المقام يسع ايرادها والانمزوج من ذلك، انه:

لو لم يكن من الجواهر الجسمانية جوهر صوري نحو وجوده التجدد والانصرام لم

يوجد حادث في العالم ولا زمان ولا حركة، لان ارتباط المتغير بالثابت لا يتحقق الا بتوسط امر يكون التغير نحو وجوده بالذات، والالكان السؤال لازماً في سبب تغيره وحدوثه بعدما لم يكن، وذلك الشيء ليس نفس الحركة كما ظن، لان معناها معنى مصدرى عقلى يعبر عنه بتجدد شيء بعد شيء وخروج شيء من القوة الى الفعل، فالمتجدد والخارج من القوة الى الفعل على التدريج ليس نفس الحركة، بل المقولة التي توجد في الخارج على التدريج، والحركة عبارة عن حالها وتدرجها وتجدها في الوجود، فالامر التدريجي الذات هو احدى المقولات.

وعند الفلاسفة انها منحصرة في الاربعة العرضية: الين والوضع والكم والكيف، كما هو المشهور ولا يجوزون الحركة في مقولة الجوهر بالعرض وليس لهم برهان على ذلك. وما ذكره رئيسهم في الشفاء وغيره من كتبه غير تام بل مقدوح.

بل الحق ان اول متجدد بنفسه الذي يصح منه حدوث الحادثات وتغير المتغيرات جوهر جسماني ليس المادة الاولى نفسها، لان شأنها قبول الحادث واستعداده، ولا العقل ولا النفس من حيث ذاتها اذ لا تغير في شيء منها، بل الصورة النوعية المتعلقة بالمادة التي يقال لها الطبيعة السارية في المادة التي لا يخلو عنها جسم من الاجسام وهي المبدأ القريب لسائر الحركات والسكونات لما هي فيه بالذات.

وذلك لان الاعراض كلها وجودها تابع لوجود ما هي فيه، فحركاتها وتجدد وجودها ايضاً كذلك. فلو فرض ان جواهر العالم كلها ثابتة في ذاتها وجودها قبل وجود الاعراض لامحالة، فمن اين يتحقق تجدد وحركة وحدوث حالة في العالم بعد ما كانت الجواهر ثابتة والاعراض قائمة بها تابعة لها.

وهذا كلام وقع في البين تبينها على حدوث العالم الجسماني مع دوام تبدله وعدم انقطاع مدته. فترجع الى ما كنا فيه توضيحاً وتأكيذاً وهو: ان الزمان لعدم انقطاعه في الطرفين واتصاله الوجداني لابدان يكون قابله جسمائاً واحداً دائماً التغير غير منقطع الذات ذا قوة امكانية غير متناهية، وليس الا الجسم المستدير الابداعي

الفلكى و فاعله موجوداً قد يماً غير جسم ولا جسمانى ذا قوة غير متناهية فى التأثير بلا تغير فى ذاته وما يلزم ذاته.

اما كون قابل الحركة والزمان جسماً: لان قابليها لا يمكن ان يكون مجرداً عن المادة بل مادة او مادياً، لان كل جزء من اجزائهما حادث بعد ما لم يكن، وكل حادث بعد العدم كان قبل وجوده ممكن الوجود بالقوة، وحامل القوة والامكان ليس الامادة مجسمة. اذ المفارقات لا يتغير ولا يتبدل.

واما كونه واحداً غير منقطع الوجود: لان تعدده وانقطاعه يناهى اتصال الزمان والحركة، فلا يفرض الى الزمان حدان الا وبينهما حدود وهمية غير متناهية بالقوة، فلو كان حامل الزمان جسماً متعدداً يلزم الانفصال بين اجزائه او تتالى الانين وكلاهما محال.

واما كونه ذا قوة غير متناهية فى الانفعال: فلعدم انقطاع الزمان وما يتقدر به. واما انه ليس الاستدير الحركة: لان سائر الحركات لا يحتمل الدوام كما بين فى الكتب.

واما كونه فلكياً: فلان العناصر وهى التى فيها الكيفيات المتضادة والطبائع المنافرة، لا يحتمل الدوام الشخصى ولا يكفى الدوام النوعى بتبدل الافراد والاضداد كما علمت.

واما كون فاعله غير قابله: فهو مبهر من عليه فى القبول الانفعالى كما مرو ههنا كذلك.

واما كونه قد يماً ثابتاً: اذ لو كان متغيراً فيكون قابلاً للتغير، ففاعل تغيره غير ذاته، ثم الكلام عائد فى ذلك الفاعل ايضاً، ولبطلان هذا التسلسل ينتهى الى فاعل ثابت الذات والصفات.

واما كونه ذا قوة غير متناهية فى التأثير: فهو ظاهر، لان الاثر كذلك.

واما كونه غير جسم ولا جسمانى: فلان كل جسم وجسمانى متناهى الفعل والتأثير، وايضاً: فان الاجسام كلها قابلة للحركة والسكون وان لم تتحرك بالفعل، وقد علمت ان القابل لا يكون فاعلاً. ولا شك ان جميع جهات الفاعلية يرجع الى مبدأ

المبادئ ومسبب الاسباب من غير سبب.

فهذا هو البرهان القطعي على تحقيق قوله عليه السلام: ليس له وقت محدود ولا اجل محدود ولا نعت محدود.

فظهر ان وجود الزمان اية عظيمة دالة على انه تعالى مرتفع الذات والصفات عن الازمنة والاوقات وعن الحركة والتغيرات وتجدد الارادات وانه مقدس في ذاته و صفاته وفعلة عن الاجسام والجسمانيات. فتعالى عما يقوله الظالمون من المشبهة والمعطلة علواً كبيراً كما قال عليه السلام: سبحانه الذي ليس له اول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا اخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يلفون نعته.

والاول اشارة الى قوله تعالى: ليس كمثله شيء^١. والثاني الى قوله تعالى: سبحانه ربك رب العزة عما يصفون^٢.

الفصل الثامن

في انه تعالى جعل لكل شيء حداً خاصاً من الوجود به يحصل الامتياز بينه وبين الاشياء

وهذا علم شريف غامض غفل عند اكثر اهل النظر واصحاب الفكر، لانه موقوف على معرفة امور كثيرة غامضة:

منها: ان الموجود من كل شيء بالحقيقة هو وجوده الخاص به دون الماهية الا بالتبع.

ومنها: ان المفعول والصادر عن الجاعل هو انحاء الوجودات دون المسمى بالماهيات.

ومنها: ان موجودية الاشياء واتصافها بالوجود ليست بقيام الوجود بها وعروضها، بل باتحادها به و صدقه عليها، وليس الوجود كما توهم واشتهر عرضاً قائماً بالماهية، بل وجود كل شيء نفسه، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض وهو

فى حد نفسه ليس بجوهر ولا عرض، اعنى ليس بماهية شىء منهما.
ومنها: ان حقيقة الوجود واحدة ليست بجنس، لافرادها التى هى انحاء
الوجودات، ولا نوع ولا عرض عام لها ولا اشتراكها بين الافراد اشتراك امر كلى، و
انما العام والكللى هو الوجود بمعنى المصدرى الاعتبارى الذى من اوائل التصورات
وثوانى المعقولات.

ومنها: ان الامتياز بين الوجودات ليس الا بالشدة والضعف والكمال والنقص او
بضمائم لاحقة من خارج، كما فى الافراد التى تحت ماهية نوعية.
اذا تقررت هذه المقدمات وصحت فنقول: لكل موجود مرتبة وحد من الوجود
بحسب الشدة والضعف ما سوى المبدأ الاول تعالى فانه غير متناه فى الشدة لاحد له
كما عرفت، والالكان مركباً من وجود و شىء يقتضى الحد، اذا الوجود بذاته وحقيقته
لا يقتضى حداً، والآلم يوجد على غير ذلك الحد، ولا يقتضى ايضاً لاحد ولانهاية
بمثل ما ذكرناه من استيجاب ان لا يوجد غيره وليس كذلك، هذا خلف.

فعلم من هذا الذى ذكرنا حكمان: احدهما ان كلما كان الوجود محدوداً فله حد
خارج غير نفسه قاهر على نفسه. وثانيهما ان كل وجود غير متناه فى الشدة، فعدم
تناهيه ليس بسبب ومقتضى سواء كان نفسه او كان حقيقة الوجود من حيث هى او
علة خارجة. اما الاول فظاهر، اذا الشىء لا يكون مقتضياً لنفسه. واما الثانى فلما مر من
لزوم الاطراد على تقديره. واما الثالث فلان من ضرورات كون الشىء معلولاً ان
يكون انقص منه ولا يساويه، كيف ولو تساوى لم يكن احدهما اولى بالعلية والاخر
اولى بالمعلولية، اذا لامتيز فيهما سيما اذا كان وجودين، فان امتياز بين الوجودات
المجردة عن المواد والاجسام ليس الا بالاشد والاضعف لا غير.

فاذن قد تحقق وتبين ان لولا العلية والايجاد لم يتميز ولم يتفاوت الموجودات
بعضها عن بعض ولم يتحقق اختلاف الاحوال والهيئات ولم يقع الفرق بين الواجب
سبحانه وغيره، وهذا ما رامه بقوله: وحد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه و
ابانة له من شبهها، فان نفى الشبه بينها وبينه انما هو بكونه غير محدود الوجود ولا
المتناهى فى الشدة وكونها محدودة الوجود متناهية فيها ولم يتحقق تحددتها وتناهيها

الاسبب خلقه و ايجاده تعالى اياها.

ذلك لضرورة كون الخالق اقوى من المخلوق والمفيض اكمل من المستفيض، فاذا كان الخالق المفيض غير متناه في قوة الوجود، فالمخلوق المستفيض يجب ان يكون متناهياً، ثم المخلوق بغير واسطة اقوى واكمل في الوجود من المخلوق الذي وجد بواسطة بمثل ما ذكرنا، وهكذا المخلوق بواسطة واحدة اقوى من المخلوق بواسطة اثنين، وعلى هذا يتنازل مراتب النقص والدنائة بتضاعف مراتب المعلولية والمخلوقية الى ان ينتهى الى مخلوق لا انقص ولا اخس منه الا العدم المحض، كالهيولى الاولى التى وجودها ليس الا مبدأ قبول كل ما اقتضاه الفاعل وليس لها اثر الا الانفعال عن الشيء لا التأثير فى شيء، لكنها من خاصيته القوة والقبول صارت وسيلة لرجوع الموجودات من حدود النقائص الى حدود الكمالات ومن الهبوط الى ارض الخسة الى الصعود الى شرف المعارج العاليات، فهو تعالى عند خلقه الاشياء نظمها فى سلك سلسلة الوجود وجعل لكل منها حده المحدود.

وبذلك يستبان ان ليس له حد والالكان مخلوقاً لا خالفاً، وان ليس له شبه والالم يكن مخلوقاً له، فصار خلق الاشياء محدودة ابانة عن مشابهته اياها. فسبحانك من خالق لو لم يكن جودك على هذا المنوال من النظام ما كان لايقاً بك يا ذا الجلال والاکرام.

الفصل التاسع

انه سبحانه اقرب الاشياء من كل قريب ولكن لا بحلول فيها و ابعد منها من كل بعيد ولكن لا بمباينة عنها

قوله: فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم يتأ عنها فيقال هو عنها بائن، يعنى لما ثبت انه تعالى جعل لكل شيء حداً محدوداً وليس له حد ونهاية، فليس بحال في موضع والالكان وجوده فيه واختصاصه به كاختصاص الحال بالمحل والتمتع بالمكان وذلك ممتنع فى حقه، لانه خالق كل محل ومكان ويلزم افتقاره الى ما يفتقر اليه وهو محال، وليس ايضاً يتأ عن الاشياء اى يبعد عنها والالكان مبايناً منها مسلوباً

عنها وذلك ايضاً ممتنع، لان قوام الاشياء بوجوده وما يتقوم به وجود الشيء لا يبعد عنه.

واعلم ان من خاصية النور الظهور والقرب ومن خاصية الظلمة الخفاء والبعد، فكل ما هو اشد نورية اقوى ظهوراً وقرباً. الا ترى اذا حددت النظر الى الشمس تراها كأنها اقرب اليك من غيرها من المراتبات بل كأنها داخل في عينيك؟ واذا كان في سطح ما سواد وبياض ترى البياض اقرب اليك لمناسبته ومشايبته للظاهر، والسواد ابعد لمقابل ما قلنا من مناسبه للظلمة ومشايبته للخفاء، ولكون البياض مشاكلاً للنور المستلزم للظهور، والسواد مشاكلاً للظلمة المستلزمة للخفاء يلوح على البياض سائر الالوان، كما ترى في النور سائر الالوان ولا يظهر في السواد لون اصلا، كما لا ترى في الظلمة لون، كذلك ففي الانوار المحضة العقلية المنزهة عن المكان والمسافة، كلما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى المعلوم الادون لشدة الظهور.

فالحق الاول تعالى نور الانوار، وان كان ابعد الاشياء وارفعا من جهة علو رتبته وكثرة المراتب والدرجات بينه وبين ادون الخلق، فهو اقرب الاشياء اليه وادناها وذلك من جهة شدة ظهوره وقوة نوره، واعتبر ذلك في الوسائط النورية ايضاً لما ذكرنا من كون الابد في الدرجة اقرب في الظهور. فاذن لا ابعد وارفح من واجب الوجود فلا اقرب واجلى منه. فسيحان الابد الاقرب والاعلى الادنى والاخفى الاجلى، فهو اولى بالتأثير والايجاد في ذات كل مخلوق وكمالها، لان الوسائط وان كان لها تأثير في الاعداد فمنه يستفاد وهو واهب ذوات الموجودات ومعطى كمالاتها.

الفصل العاشر

في كونه غير خال عن الاشياء ولا فاقد اياها

١ وهذا ايضاً علم غامض شريف ودرك غاير لطيف ومقصد عال ومطلب غال و اليه اشار بقوله عليه السلام: ولم يخل منها، اى من الاشياء كلها و اشار الى دليله بقوله:

فيقال له اين.

بيان ذلك: ان منشأ خلق الشيء عن شيء واحد من امرين: احدهما كونه امرأ جسمانياً مختصاً بزمان او مكان اذ لا يمكن اجتماع امرين جسمانيين في اين واحد في زمان واحد، فاذا كان لكل منهما اين اخر فلا جرم يخلو كل منهما عن صاحبه ويغيب صاحبه عنه. وثانيهما كونه وان لم يك جسمانياً بل منزهاً عنه لكن ليس بينه وبين الاخر نسبة معنوية وارتباط عقلي، فليس بعلة له ولا معلولاً ولا معلولى علة واحدة قريبة. وبالجمله لا علاقة معنوية بينهما لكن الاحتمال الاول مستحيل في حقه تعالى لانه السبب الفاعلى لكل شيء المقتضى له بذاته، فلو خلا ذاته عن حضور شيء فكان ذلك لاجل كونه جسماً او جسمانياً مختصاً باين، فيلزم صحة ان يقال ان له ايناً وذلك معلوم الاستحالة والبطالان، وبطالان الثانى يوجب بطلان المقدم، فبطل القول بخلو ذاته عن الاشياء وانه باطل مستحيل.

توحيد عرشى

اعلم ان ذاته تعالى حقيقة الوجود بلاحدّ وحقيقة الوجود لا يشوبه عدم، فلا بد ان يكون بها وجود كلّ الاشياء وان يكون هو وجود الاشياء كلّها، اذ لو كانت تلك الذات وجود الشيء بعينه او لاشياء باعيانها ولم تكن وجوداً لشيء اخر او لاشياء اخرى لم تكن حقيقة الوجود، وقد فرضناها حقيقة الوجود، اذ حقيقة الشيء و صرفه لا يتعدد كالانسان مثلاً، فانه لا يمكن اين يتعدد من حيث هو انسان وليس التعدد في زيد و عمر و الأبا مر خارج عن حقيقة الانسانية، فحقيقة الوجود لا يتعدد الا بشيء خارج و لكن الخارج ليس بالأعدم، اذ المعانى والماهيات تابعة للوجود والعدم ليس بشئ ثابت.

فثبت ان لا تعدد في الوجود الآمن جهة الاعدام والنقص، فاذن لما كان واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف الذى لا اثم منه فلا خارج عنه الا النقص العدمية والاعدام، فهو كلّ الذات ولا يشدّ عنه شيء من الموجودات من حيث كونه

موجوداً بل من حيث كونه ناقصاً او معدوماً.

الفصل الحادى عشر

فى كون علمه سبحانه الذى هو ذاته محيط بالموجودات كلها على احكم صنع و اشرف نظام

و هو قوله (ع): لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه^١ اعلم انه لما نفى كونه خالياً عن الاشياء استدرك ذلك باثبات مقابله و هو احاطة علمه الذى هو عين ذاته بها.

قال بعض العرفاء فى كتابه المسمى بزبدة الاصول^٢: ان الموجودات مستفادة من ذاته^٣ و علمه محيط بكل شىء كما قال: احاط بكل شىء علماً^٤، والحق انه الكثير و الكل^٥ و ان ما عده هو الواحد و الجزء، لا بل كل ما عده فليس بواحد و لا جزء ايضا الا من الوجه الذى يلى كليته و كثرتة. و خذ لهذا الكلام الغامض فى نفسه مثالا على قدر عماك.

واعلم ان الشمس و ان كانت واحدة و الشعاعات الفاضة عنها كثيرة فالحق ان يقال: ان الشمس هى الكثيرة و الشعاعات هى الواحدة، و اذا كان العلم المستفاد من وجود المعلوم يسمى علماً و هو علم الخلق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التى هى ينبوع الوجودات^٦ كلها علماً؟ لا بل الحق ان لا يطلق اسم العلم الآليه تعالى فان اطلق على غيره^٧ فبالمجاز المحض و التوسع البعيد و الاشتراك الصرف عند العارف^٨. انتهى كلامه.

اقول: قد ادرك هذا العارف بنور البصيرة انه سبحانه كل الوجود و كله الوجود، فحاول التعبير عما ادركه للظالمين و السالكين فاطلق بانه الكثير و الكل، لعوز العبارة و قصور اللفظ عن بيان هذا المعنى، اذ ليس مراده بالكثير ما يفهمه الجمهور و هو المؤلف من

١. يعنى: معنى كونه سبحانه غير خال عن الاشياء هو احاطة علمه و اتقان صنعه تعالى. (نورى)

٢. هذا الكتاب هو زبدة الحقائق لعبد الله بن محمد الميائنى الهمدانى المعروف بعين القضاة.

٣. من علمه «الزبدة». ٤. الطلاق / ١٢ ٥. الموجودات «الزبدة».

٦. عليها «الزبدة». ٧. غيرها «الزبدة». ٨. من حيث الحقيقة عند العارف «الزبدة»

الاحاد، لانه سبحانه منزّه عن التآليف والتركيب وهو فى غاية البساطة والاحدية، لكنّه اراد به أنّه سبحانه مع غاية احديته لم يخرج منه شىء من الاشياء. فهو كلّ الاشياء بمعنى أنّ ذاته اصل كلّ موجود وكمالها وانما مباينة الاشياء عنه تعالى لاجل أعدائها ونقائصها. فكل ما يوجد فى غيره ففيه على وجه اشرف واعلى، وكثرة الاشياء واختلافاتها النوعية والعددية انما هى لاجل النقائص والقصورات، فلو فرض أنّ الاشياء بلغت الى كمالاتها وغاياتها، صارت كلّها واحدة محضة، وللحق الاول كمال كلّ شىء وغايته، فهو بهذا المعنى كلّ الاشياء، وعلى هذا القياس نسبته الجزئية الى الاشياء كما بيناه، لانّها بالفعل او بالقوة اجزاء له تعالى متميزة بعضها عن بعض. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وقوله: أنّ ما عده هو الواحد والجزء، اراد بهذه الوحدة التى هى مبدأ العدد ولا شك أنّها منفية عنه تعالى اذ لا تانى له فى الحقيقة ولا مثل له، لكن وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه لانها عين وجوده.

واقا قوله: بل كلّ ما عده ليس بواحد ولا جزء ايضا الآمن الوجه الذى يلى كليته، فهو كلام صادق، لان وحدة كل شىء نفس وجوده الخاص به، والوجود لا يكون فى شىء الآمن وجهه الذى عنده تعالى.

ولنرجع الى ما كنا فيه وهو كونه تعالى احاط بكل شىء علما لانه احاط بكل شىء وجوداً، وقد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء لكونه حقيقة العلم لا يجوز ان يعزب عنه شىء، فلو كان بشىء دون شىء لم يكن حقيقة العلم المصرف البسيط بل مشوباً مركباً من علم وجهل كعلم ما سواه من العلماء، فان علمنا ليس علماً محضاً لنقصانه وقصوره عن درجة التمام والكمال، فلو فرض أنّ علمنا صار تماماً لا نقص فيه لكان علماً بسيطاً لا كثرة فيه ومع وحدته علماً بكل شىء لا يشذ عنه شىء من الاشياء، فكذا علم الاول سبحانه يجب ان يكون واحداً بسيطاً لا كثرة فيه ومع وحدته وبساطته علماً بكل شىء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء.

وهذه المسألة بعينها كمسألة الوجود وزان كل منهما وزان الآخر ولم ار فى وجه الارض من له اطلاع على احديهما ولا صادفت ايضا فى كتب واحد من الحكماء والفضلاء كلاما يدل على تحقيق الحال وكنه المقال فيهما.

وبالجملة فليست كيفية احاطة علمه تعالى بالاشياء على قاعدة المشائين من كونها بارتسام صور الاشياء فى ذاته ولا قاعدة الاشرافيين بانها بحضور ذوات الموجودات العقلية والحسية عنده تعالى ولا بقاعدة ثبوت المعدومات فى الازل كما زعمه المعتزلة ولا بشبوتها فى علمه تعالى كما يراه بعض المتصوفة ولا يكون الاسماء الالهية منشأ علمه ولا ما قيل ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بسائر الاشياء عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة بها، وذلك لان كلا من هذه القواعد والمذاهب مشتمل على مفسد كثيرة بعضها مشتركة بين الجميع وبعضها مختص بواحد واحد منها يطول الكلام بذكر تفصيلها.

ومن المفسد المشتركة ان هذه الامور كلها حادثة بالحدوث الذاتى وحقيقة علمه تعالى قديمة ذاتية لانها عينه تعالى فكيف يمكن ان تكون هى هو بعينه؟

فان قلت: علمه تعالى بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته فكيف يكون علمه بها قديماً؟ قلنا: حقيقة علمه تعالى بكل شىء واحدة وهى عين ذاته، كالقدرة والارادة وغيرها، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والمغايرة بين افراد علمه اعتبارية. لان اختلافها بحسب المتعلقات والمعلومات، فالعلم واحد والمعلومات متعددة فهى لا تنقدح فى وحدة حقيقته، والحق سبحانه يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر اخر.

والحق ان كل من رجع الى وجدانه وانصف يعلم من نفسه ان الذى ابداع الاشياء ووجدها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها الخارجية والذهنية كلها قبل ايجادها من نفسه، ولا يستفيد بسبب شىء علماً لم يكن له فى حد نفسه.

فاذن يجب ان يكون علمه امراً واحداً هو عين ذاته ومع وحدته علماً بكل شىء.

وكثرة المعلومات لا تنفذ^١ في وحدة علمه تعالى، اذ ليست وحدته من باب الاعداد، بل وحدته هي كوحدة حقيقة الوجود بل عينها، بشرط التجرد عن الغواشي المادية، ولا يلزم من كثرة المعلومات كثرة في الذات الاحدية، اذ كثرتها ليست بانها امور تحل في ذاته تعالى ليصير ذاته محلاً لاشياء كثيرة، ويلزم ان لا يكون علمه سابقاً عليها ولا بانها مباينة لذاته كما علمت فساد، ولا بانها اجزاء ذاته ليلزم التركيب في ذاته تعالى وكون ذاته متحصل القوام بالمعلومات التي منها الممكنات، وذلك امحل المحالات. بل بنحو اخر لا يعلمه الا الراسخون في العلم وهو: ان المعلومات كلها موجودة بوجود واحد الهى وكون واحد اجمالى عقلى على وجه اعلى واشرف من سائر الاكوان العقلية والنفسانية والطبيعية والمادية.

الفصل الثانى عشر

فى ان وجود العالم على احسن ما يمكن من الاحكام

والىه الاشارة بقوله (ع): واتقنها صنعه، اى احكم الاشياء صنعه وايجاده اى اوجدها محكمة متقنة، ومعنى الاحكام والاتقان ان يكون وجودها لاعلى وجه الجزاف والعبث والتعطيل بل على وجه يترتب عليها المصالح والغايات، ثم لا احكام ولا نظام فوق ان يكون الموجودات على كثرتها وتفصيلها متفاوتة متعاضدة مشفعة بعضها ببعض مؤدية بعضها الى بعض ويكون كثرتها ككثرة اعضاء شخص واحد وحركاتها المختلفة المتضادة كحركات صاحب الرقص المنتظم حيث يكون مع اختلاف هيئاتها سرعة وبطوء او تقويماً وتعويجاً كهينة واحدة، وكذلك اجزاء العالم كلها فى رباط واحد ومع ان كلاً منها يتوجه نحو غاية مخصوصة يترتب عليه فللكل غاية واحدة يتجهون اليها وينحون نحوها طبعاً واردة من غير فتور ولا توان^٢ الا نادراً كما فى افراد البشر لمصاحبة الوهم والخيال، فاذا لاتقان فى الصنع فوق ما يكون غايته التوجه والوصول الىه تعالى ولقاء الاخرة والقرب منه، وذلك بابداع شوق و

١. لا ينفذ - م - د ٢. متعاضدة - م - د ٣. ولا لغوب - النسخة البدل

عشق في كل شيء، وهداية لها الى ما فيه صلاحها كما قال تعالى: الَّذِي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

وقوله: احصاها حفظه، الاحصاء بمعنى العلم والضبط وفي الحديث: من احصاها دخل الجنة. اي من ضبطها علماً. وقوله: لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء، لانه تعالى لا يعلم الاشيء من طريق الحواس ومن جهة الخارج كما نعلمه نحن بل يعلمها من جهة ذاته وعلمه ينور ذاته الذي به يخرج الاشيء من ظلمة كتم العدم الى نور الوجود، فلا حجاب بينه وبين شيء. وانما يخفى علينا الاشيء التي في الهواء المظلم لأن آله ادراكنا لمثلها، اعني الامور التي هي خارجة عن نفوسنا، وصفات نفوسنا ليست الا الحواس كالبصر مثلاً وهو امر جسماني ذو وضع، فاذا بعد عنه ما في الهواء او حال بينهما هواء مظلم او كان المبصر في غاية الصغر، لم يره البصر.

واما الاول فليس ادراكه بالة ولا بقوة ذات وضع، ومع ذلك فذاته منشأ وجودها وبروزها من مكنن الغيب الحقيقي وهو العدم الى نور الوجود، فكيف يغيب عنه شيء من الاشيء؟

وقوله: ولا غوامض مكنون ظلم الدجى، عطف على خفيات غيوب الهواء وبيانه ماسبق، وكأن الاولى اشارة الى ما خفى في التهار كالذرات المبتوثة في الهواء لصغرها ودقتها، والثانية اشارة الى ما خفى في الليل كالالوان لاستارها بالظلمة الشديدة من الحواس.

وقوله: ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى، تأكيد لمعوم علمه واشارة الى استواء العالى والسافل بالنسبة اليه.

وقوله (ع): لكل شيء منها حافظ ورقيب، اشارة الى ان لكل ظاهر باطناً ولكل ملك ملكوتاً ولكل شهادة غيباً ولكل دنيا آخرة.

الفصل الثالث عشر

انَّ وجود الكثرة منه تعالى على ترتيب العلة و المعلول و الآ لكان الصنع متبداً و النظام باطلا و لانجرت الكثرة الى كثرة ذاته و ليس الامر كما زعمه المنكرون للعللة و المعلول و هو قوله تعالى: و كلَّ شىء منها بشىء محيط، اى كلَّ موجود من موجودات العالم محيط بشىء و ذلك الشىء اثره و فعله المترتب عليه، الى ان ينتهى سلسلة الوجود فى مراتب نقص المعلولية الى معلول فى غاية النقص، يكون اثره شيئاً لا اثر له كالهوى و الحركة و نحوهما، و الترتيب يجعل الكثير واحداً لارتقاها الى واحد حقيقى لكثرة فيه و اليه الاشارة بقوله: و المحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد.

فالوجود كله كشخص واحد لاحاطة بعضه ببعض، كما فى طبقات الافلاك و العناصر فى عالم الطبيعة، حيث صار الكلّ لاحاطة كل كرة كرة عالماً واحداً له محيط واحد يتحدّد به جهاتها المكانية و له حركة واحدة يتحدّد بها جهاتها الزمانية، كذلك عالم الوجود طبقات بعضها فوق بعض، والله تعالى محدّد و جهاتها الوجودية، و كلّ ما هو اقرب اليه فهو اشد بساطة و اكثر احاطة و اقوى وجوداً و نورية، و كلّ ما هو ابعد منه فهو اضعف وحدة و اكثر تركيباً و اقل نورية و كمالات.

الفصل الرابع عشر

ان تغير الموجودات و اختلافها لا يوجب تغيراً فى ذاته و لافى صفاته الحقيقية و هو قوله (ع): اذّى لا يغيره صروف الزمان، اذ ليس وجود المتغيرات عنه اولاً و بالذات بل بعد و سائط كثيرة حتى انتهت الى مواد الحركات و الازمنة التى ثباتها عين التجدد و الانقضاء و بها يصح التجدد و الانقضاء فيما يقارنها من الحوادث الزمانية فلا يلزم من تغيرها تغيراً فيه تعالى كما لا يوجب كثرة الاشياء كثرة فيه تعالى.

الفصل الخامس عشر

فى برائته عن الكلال و الثقل و الانفعال

و هو قوله (ع): و لا يتكأّده صنع شىء كان، لأنّ صنعه ليس بقوة جسمانية حتى

يطرئه الانفعال والتعب، بل فعله الافاضة وصنعه الابداع الناشئ عن محض علمه و ارادته من غير استعمال الة او حركة، ونحن لو كنا بحيث وجد من نفس علمنا و ارادتنا شيء لم يلحقنا من وجوده تعب وانفعال، لكننا نحتاج في افعالنا الى حركة واستعمال الة، على ان علمنا و ارادتنا زائدين على ذاتنا، فالله تعالى اولى بان لا يلحقه تغير من صنعه، لأن فعله بمجرد علمه ومشيته الموجبتان لقوله وامره الواسطتان لفعله وصنعه. فهناك ثلاثة امور مترتبة: اولها العلم والارادة وهما عين ذاته ولا تغير فيها. وثانيها القول والكلمة. وهما ناشتان من ذاته بلا وسط، فلا تغير فيهما ولا تبدل ولا تحويل لقوله: لا تبدل لكلمات الله، ولن تجد لسنة الله تحويلاً، لان الناشئ عن الثابت ثابت. وثالثها الصنع والفعل ويتطرق فيه التغير، لأن من جملة المواد والحركات.

فالفاعل الذي يفعل بالحركة لتعلقه بالجسم يلحقه لامحالة تكاد و كلال، كالكتابة والمشي وغير ذلك، والله منزّه في صنعه الذي هو الابداع وهو افضل ضروب الفعل والايجاد، عن لحوق تغير الذي هو من لواحق التعلق بالمواد والاجساد اليه، بل هو كما اشار اليه بقوله (ع): انما قال لما شاء: كن فكان، فقوله تعالى «كن» كلمة وجودية تامة لا يشوبها عدم وقصور، وقضاء حتم لا يمازجه احتمال وظنّ وجزاف، واول ما يترتب على قوله «كن» ما عبر عنه بقوله «فكان» وهي اكوان خلقية دائمة الحركات يلحق الى فاعل غير متناهي قوة الفعل، في قابل غير متناهي قوة الانفعال لرشح الخيرات الدائمة و افاضة النعم التي لا تحصى كما قال: وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها^١، واكد ذلك بقوله: ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب.

اما ان خلقه غير متوقف على سبق مثال: فلأن المثال ايضا من جملة افعاله، فلو كان ابتداعه لكل فعل مسبوقا بمثال لزم التسلسل في الامثلة فوجب ان لا مبدأ لصنعه الا ذاته بذاته، واما ان لا يلحقه تعب ولا نصب: فلانه لا يفعل الاشياء بقوة متناهية جسمانية حتى يعرضها الوهن والكلال ونحو ذلك، لأن هذه الامور من خواص الجسمانيات.

الفصل السادس عشر

في أنّ صنعه للأشياء لا يشبه صنع غيره وكذا علمه وسائر صفاته لا يشبه
علم ما سواه وصفاتهم

أما المطلب الأول

فقوله (ع): فكلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع، بيانه: أنّ
الأوّل سبحانه كونه هو وكونه صانعاً شيء واحد وحية واحدة لأنّه واحد صرف لا كثرة
فيه، فهو بذاته صانع، والآفلوكانت صانعيته بشيء غير هويته يلزم اختلاف الجهتين
في ذاته وهو محال.

وأما سائر الصناعات والفواعل فليست كذلك، فانها من شيء غير ذواتها تصنع ما
تصنع، كآلة أو ملكة نفسانية أو مادة أو معاون، وربما اجتمعت عدّة من هذه الأمور
في تميم فعل، كالإنسان مثلاً إذا صنع شيئاً كالكتابة فإنّه يحتاج إلى الآلة كاليد والقلم و
إلى ملكة الكتابة وإلى مادة كالقرطاس وإلى معاون يتخذ له الآلة الخارجية ويصلح
له مادة الكتابة، وإيضاً كلّ صانع يصنع ما يصنع لأجل غرض وغاية غير ذاته والله
سبحانه لا غرض ولا غاية في صنعه الآذاته.

وأما المطلب الثاني

فقوله (ع): وكلّ عالم فمن بعد جهل تعلم' والله لم يجهل ولم يتعلم، معناه واضح.
فان قلت: كثير من الأشياء علمه بذاته نفس وجوده، فالقضية الكلية صارت منقوضة
بشوت نقيض الحكم في بعض افراد الموضوع؟

قلنا: هب أنّ بعض العلماء علمه بذاته عين وجوده كالجواهر الصورية المفارقة عن
المادة، ليس وجودها بعد ما لم يكن ولو بعديّة ذاتية وجوداً مستفاداً من الغير؟ فإذا
كان وجودها الذي هو علمها مستفاداً من غيرها كان علمها مستفاداً من ذلك الغير، و
إذا كان وجودها علماً وكان بعد العدم كان علمها بعد الجهل الساذج، إذ لا معنى

للجهل الاعمى العلم عما من شأنه العلم، سواء كان جوهرًا او عرضًا ذاتا او صفة. فثبت الحكم الكلى المذكور بلا انتقاض، و هو ان كل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم، لان علمه الذى هو ذاته واجب الوجود بذاته لا بغيره و علمه بالاشياء ايضا عين ذاته كما سبق ذكره.

ثم ان علمه شامل لجميع المعلومات كما ان صنعه عام لجميع المصنوعات بخلاف غيره من العلماء والصناع، وهكذا القياس فى سائر صفاته تعالى وفى عمومها و عدم اتصافه باضدادها و سلوبها اصلاً، بخلاف غيره، كما قال عليه السلام فى بعض خطبه المذكورة فى نهج البلاغة: كل قادر غيره يقدر و يعجز و كل سميع بعده يصم عن لطيف الاصوات و يصم كبيرها و يذهب عنه ما بعد منها، و كل بصير غيره يعمى عن خفى الالوان و لطيف الاجسام و كل عزيز غيره ذليل و كل قوى غيره ضعيف و كل مالك غيره مملوك.

الفصل السابع عشر

فى ان علمه بالاشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها و معها

قوله (ع): احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما علمه بها قبل ان يكوّن كعلمه بعد تكوينها. و وجه ذلك: انه تعالى لا يعلم الاشياء بالاشياء حتى يلزم التغير فى علمه، كما اننا نعلم قبل وجود زيد ان زيدا معدوم فاذا وجد نعلم انه موجود، ثم اذا عدم بعد وجوده نعلم انه كان موجوداً، فقد يغير علمنا بتغير المعلوم. و منشأ ذلك ان علمنا زمانى لانه مستفاد من الموجودات و احوالها، و ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعلم الاشياء من الاشياء من وجوه:

احدها انه يلزم ان يستفيد علمه من غيره و يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال وصفة لم يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره تأثير فى ذاته، و الاصول الالهية تبطل هذا و ما اشبهه.

و الوجه الثانى: لا يجوز ان يكون عالماً بهذه المتغيرات من حيث تغيرها علماً زمانياً، لانه لو كان كذلك لكان يعلم تارة انها موجودة غير معدومة و يعلم تارة اخرى

انها معدومة غير موجودة ويكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة. ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيراً.

وثالثها: انّ الفاسدات ان علمت بالماهية المجردة وما يتبعها ممّا يتشخص، فلم يعلم بما هي شخصيته^١ و فاسدة وان ادركت بما هي شخصيته^٢، يعنى بما هي مقارنة لمادة ذات وضع وعوارض مادية وقت مخصوص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة، وكلّ احساس او تخيل من حيث أنّه احساس او تخيل لا يمكن الا بالة جزئية جسمانية.

فثبت انّ الاوّل سبحانه لا يعلم الاشياء من الاشياء بل من ذاته يعلم كلّ شيء كلى او جزئى، و اما كيفية ذلك: فلاّذا علم ذاته علم أنّه مبدأ الكلّ. لان مبدئيته بنفس ذاته وعلمه بذاته، فاذا علم ذاته من اوائل الموجودات عنه وما يتولد عن الاوائل من الثانى وما بعدها، ولا شيء من الاشياء يوجد الاّ وقدر صار من جهة ما يكون واجبا بسببه، كما برهن عليه فى موضعه، فيكون هذه الاسباب الكلية تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية.

فالاول يعلم الاسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما يتأدى اليه وما بينها من الازمنة و ما لها من الحركات والعودات، اذ ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه، فيكون بالضرورة مدركاً للامور الجزئية بما هي جزئية علماً كلياً، اى من حيث جميع اوصافها ونعوتها المخصوصة، لكونها فى زمان كذا او بعدد مدة كذا وحركة كذا وفى مكان كذا ومحاذاة كذا و سائر الخصوصيات التى لا يكون الا جزئية متغيرة، والعلم بها كلى غير متغير اذا كان من جهة الاسباب والعلل.

اللاترى ان وجود الحركة والزمان والهيولى لا يكون الاّ تدريجياً متغيراً بالقوة و معقولها ليس كذلك؟ فالمعقول من الحركة ليس يصدق عليه أنّه حركة وخروج من القوة الى الفعل، وكذا صورة الزمان فى العقل ليست تدريجية وصورة الهيولى التى هي مادة القوى والامكانات ليست فى العقل بهذه الصفة.

فظهر ان للاشياء مواطن ولكل موطن خصوصية لا يكون في غير ذلك الموطن، فلا استبعاد في كون المعلوم جزئياً منتعاً عن الاشتراك متغيراً والعلم به كلياً غير متغير، كما ان العلم بالمتغير ليس بمتغير والعلم بالحركة ليس بحركة والعلم بالعدم والامكان ليس عدماً ولا امكاناً، فواجب الوجود يدرك الامور الجزئية والمتغيرة مع جزئيتها و لكن على وجه عقلي كلي غير متغير، والا يلزم التغير في ذاته. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للاول تعالى فكذلك اثبات كثير من التعقلات، فانما هي يعقل كل شيء على وجه كلي ونحو الهى وحدانى ومعد ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض. وهذا من العبد النبى تحوج تصورهما الى لطف قريحة كما ذكره الشيخ واتباع الفلاسفة. واعجب من ذلك ومن كل عجب انه تعالى يعلم يعلم واحد جميع الكليات الثابتة والجزئيات المتغيرة كما وقعت الاشارة اليه سابقاً.

فاذن قد اتضح وتبين انه تعالى لم يزد بوجود الاشياء علماً لم يكن في ذاته بذاته، وان علمه بالاشياء قبل تكوينها هو علمه بها بعد تكوينها وهو المطلوب.

الفصل الثامن عشر

فى ان ليس لفعله داع غير ذاته وبين ذلك بنفى اقسام الدواعى والاغراض وما يلحقها من العوارض والحالات

وهو قوله عليه السلام: لم يكونها لتشد يد سلطان... الى قوله: ولا شريك مكابر. اما البرهان على نفي الدواعى والغرض عن فعله: فلانه لو فعل لغرض لايخلو اما ان يكون وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة اليه تعالى على سواء او ليس كذلك، والاول باطل والا لكان حصول الغرض له دون عدمه ترجيحاً من غير مرجح. والثانى ايضا باطل لانهما اذا لم يستويا فى حقه تعالى كان حصول الغرض اولى به من لا حصوله، فحينئذ يكون ذاته يستفيد من فعله غرضاً معتبراً فى كماله ويكون بدونه فاقد كمال و عادم مقصد، فيكون ناقصاً فى ذاته. تعالى عن النقصان علواً كبيراً.

كيف وكل كمال للمعلول فانما حصل له من جهة علته الموجبة؟ فلا يمكن ان يرجع المعطى للكمال الى ان يستكمل من مستفيدة شيئاً من الكمال الذى افاده له. فقد علم علما كلياً ان ليس لعله فاعلة غرضاً ولا قصداً صحيحاً فى مفعوله^١. بل ان كان غرض ومقصد للعالى فذلك لابد ان يكون له فى ما هو اعلى واجل منه. فلا التفات للعالى الى السافل، بل الى ما هو اعلى منه. واذ ليس للاول تعالى ما هو اعلى منه. لانه اعلى الموالى ومبدأ المبادئ فليس لفعله غاية غير ذاته ولا له محبة وابتهاج بالقصد الاول الا لذاته الذى هو منبع كل خير وكمال. وبتوسط عشقه وابتهاجه بذاته يحب ويريد ما يصدر عن ذاته بالقصد الثانى. لان كل ما يصدر عن المحبوب محبوب بالنتيج.

لا يقال ليست اولوية الغرض الى ذاته تعالى بل بالنسبة الى مخلوقاته وعباده. فيكون غرضه تعالى فى فعله الاحسان الى الغير وايصال المنفعة اليه.

لانا نقول: حصول الاحسان الى الغير او المنفعة او اى شىء كان ولا حصوله ان كانا بالنسبة الى ذاته على سواء. عاد حديث الرجحان بلا مرجح. وان كان احدهما اولى به. عاد حديث الاستكمال بغيره والنقصان فى ذاته.

واذا عرفت انه تعالى لا يفعل لغرض وكل ما ذكره عليه السلام فى هذا الفصل من تشديد سلطان او خوف من زوال او نقصان او استعانة على ضد مناو او نذ مكاثرا او شريك مكابر اغراض زائدة على ذاته — لو كانت — علمت صدق قوله بانه تعالى لم يكن شيئاً من خلقه لاجل شىء من هذه الامور. فهيهنا تنزيه من طريق نفى الغرض المطلق وقد علمت.

واما تنزيهه تعالى عن خصوصيات هذه الاغراض: فلان تشديد السلطان انما يحتاج اليه ذو النقصان فى ملكه والضعف فى سلطته. ولما كان هو الغنى المطلق فى كل شىء عن كل شىء. صدق ان ذلك التشديد ليس لغرض فيما كَوْن وخلق. واما التخوف من الزوال: فلان الضرر والانتفاع ولواحقهما من الخوف والرجاء وغير

١. مفعوله — د — ط ٢. لواحقها — م — ط

هما انما هي من لواحق الممكنات القابلة للنقصان والكمال وما هو في معرض التغير والزوال في الذات والصفة والفعل، وواجب الوجود كما مر له بحسب جميع جهاته وحياته وجوب بلا امكان ووجود بلا عدم وتمام بلا نقص وفل بلا انفعال.

ولما ثبت تنزيهه عن الامكان والانفعال عن الشيء فلم يتصور ان يكون احد هذه الامور غرضاً له وكذلك الاستعانة على الند والضد والشريك، فان الاستعانة هي طلب العون من الغير وذلك من لوازم الضعف والعجز، واذ لا ضعف ولا عجز فلا استعانة فلا ضد ولا ند ولا شريك، وكذلك نقول: واذ لا ضد ولا ند ولا شريك فلا استعانة، وذلك لان جميع ما يتصور من هذه الامور من مخلوقات ومخلوق الشيء لا يكون مثله ولا ضده ولا شريكه، بل المخلوقات يكون بعضها بالنسبة الى بعض على هذه الاقسام والله منزّه عن صفات المخلوقين وخواص المحدثين كما اشار اليه بقوله: لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون، اى بل كلّ ما سواه خلائق خلقهم ورباهم بمحض جوده وهو فيضان الخير على كلّ قابل بقدر ما يقبله من غير بخل ولا منع ولا تعويق، فكان كلّ شيء تحت احسانه وتربيته وهورب كلّ شيء ومالكه، و الاشياء عباد اذ لا مملوكون مربوبون مضطرون لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حيوة ولا نشوراً.

الفصل التاسع عشر

في تأكيد القول في تنزيهه عن صفات الفاعلين من خلقه

قوله: فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتداء ولا تدبير ما برأ، الأود والاعياء ونحوهما انما يقال لذي القوى والاعضاء من الحيوان، واذ ليس الاول سبحانه بجسم ولا ذى الة جسمانية لم يلحقه بسبب فعله اعياء ولا ثقل وتعب وانما قال: خلق ما ابتداء ليكون سلب الاعياء عنه ابلغ، اذ ما ابتدئ من الافعال يكون المشقة فيه اتم، اذ الافعال قد يصير بسبب اعتياد الفاعل اقلّ اتعاباً واعياء، وتدبيره تعالى يعود الى تصرفه لجميع الدّوات والافعال والصفات، تصرفاً كلياً وجزئياً على وفق عنايته وحكمته من غير مباشرة واليه اشار بقوله تعالى: اولم يروا ان الله الذي خلق السموات

والارض ولم يعى يخلقهن^١، وقوله: ولا يؤده حفظهما^٢. وقوله (ع): ولا من عجز ولا من فترة بما خلق، اى لا يلحقه الاعياء ونحوه من عجز ولا من فترة، والغرض التنبيه على كمال قدرته وان العجز وما يلحقه محال عليه تعالى.

وقوله: اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم، اشارة الى كمال علمه حيث انه مستقل فى ايجاد ما خلق وان العلم منشأ الخلق والخلق تابع للعلم.

وقوله: لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق، اى ليس علمه من باب الرؤية والتفكير الواقع فى علم من العلوم الحادثة التى يكون للمخلوقين الذى به اصاب الخلق.

وقوله: ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، اشارة الى كمال علمه ايضا بتنزيهه عن دخول الشبهة عليه.

واعلم ان الشبهة انما تدخل على العقل المشوب بصحبة الوهم، لانه لا يصدق حكم العقل الا فى المحسوسات لا فى المعقولات فيعارضه، ويدخل الشبهة عليه فى المعقولات المحضة ولا يصدقه. فالعقل حال استفضاله وجه الحق فيها يكون معارضا بالاحكام الوهمية، فاذا كان المطلوب غامضاً فربما كان فى الاحكام الوهمية ما يشبه بعض اسباب المطلوب، فيتصور النفس بصورته ويعتقد لما ليس بمبدأ مبدأ، فيتج الباطل فى صورة المطلوب وليس به.

ولما كان البارئ جل مجده منزهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التى رئيسها الوهم، وكان علمه لذاته لم يجز ان يعرض لقضائه ولا لقدره وصمة شبهة او يدخل عليه عيب شك وريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها ولذا قال: لكن قضاء مبرم وعلم محكم وامر متقن، اى ليس لقضائه راد ولا فى علمه امكان شبهة وتردة، لا فى امره احتمال تزلزل وتلعثم^٣.

١. الاحقاف/ ٣٣ ٢. البقرة/ ٢٥٥ ٣. اى: توقف فى الامر وتأنى فيه.

الفصل العشرون

فى أنه تعالى متفرد فى جميع جهاته و متوحد فى انحاء وحدته

و ذلك لأن الوحدة يقال بعمان:

منها: الوحدة التى هى مبدأ الكثرة و هى العاد والميكال لها سواء كانت فى المتصل: كالذراع الواحد و الفرسخ الواحد يعدان بوحدتيهما الاذرع و الفراسخ الكثرة، او فى المنفصل: كالعشرة الواحدة و المائة الواحدة يعدان العشرات الكثيرة و المئات الكثيرة و هى اشهر اقسام الوحدة.

ومنها: الوحدة التوعية.

ومنها: الوحدة الجنسية و هما غير الوحدة بالنوع و الوحدة بالجنس، لأن معروضيهما الكثير من الاشخاص و الانواع و معروضا السابقتين المعنى الواحد المبهم الوجود و الابهام فى الجنس اشد.

ومنها: الوحدة بالاتصال كوحدة الاجسام و المقادير.

ومنها: الوحدة التدرجية بالاتصال، كوحدة الزمان و الحركة و هى غير الوحدة فى الزمان لأن معروضها.

ومنها: الوحدة بالتماس او بالاجتماع و هى اضعف اقسام الوحدة.

واما وحدة واجب الوجود: فليست باحدى هذه الوحدات كما لا يخفى، لان وحدة كل شيء هى نفس وجوده كما حققناه، وقد اشرنا سابقا الى ان وجوده تعالى حقيقة الوجود البحت الذى ليس بعام و لا خاص و لا جزئى و لا كلى و لا عرضى و لا ذاتى لشيء و لاله حد و لا عليه برهان، و مع ذلك لا يخلو عنه شيء فى الارض و لا فى السماء، و هو اظهر الاشياء و اجلاها و اقرب من كل شيء الى شيء، فوحدة ايضا كذلك و هى وحدة ذاته و صفاته و جميع جهاته و حيثياته، فوحدة من جميع الوجوه و الاعتبارات وحدة مجهولة الكنه لاشبه و لا نظير لها.

و اليه الاشارة بقوله: توحد بالربوبية و خص نفسه بالوحدانية، اى ذاته كما يختص بالربوبية كذلك يقتضى الاختصاص بالوحدانية و التوحد فيها، و استخلص اى لنفسه، المجد و الثناء، اذ لا يشاركه احد فى مجده و ثنائه و علوه و بهائه، اذ كل مجد و علو

بهاء فهم من رشحات مجده و كماله .

و قوله: و تفرد بالتوحيد، اذ كل واحد و متوحد يفرض دونه، فللعقل ان يتصور و يجوز له ما يشاركه و يشابه و لو في مجرد الاحتمال الذهنى كالشمس مثلاً، فانها و ان كانت متفردة فى شمسيتها منحصرة فى واحدة بحسب الخارج، لكن للعقل ان يتصور عوالم متعددة لكل منها شمس، بل له قبل اقامة البرهان ان يتصور افراد كثيرة لها فى هذا العالم و لا يتصور لحقيقة الوجود تعدد.

و ايضاً كل واحد يقتضى وحدته الانحصار و الانفراد عن غيره فيما هو واحد من جهته بخلاف وحدته تعالى التى وسعت كل شىء، و لا يقابلها الا النفس المحض، و لاجل ذلك انه تعالى تفرد و توحد فى جميع صفاته و حالاته كمال قال: و تفرد بالتوحيد و المجد و الثناء و توحد بالتحديد و تمجد بالتمجيد.

و لما ثبت ايضاً انه سبحانه كل الوجود و جامع الكمالات و الخيرات بلا فقد شىء عنه، لانه منبع كل وجود و منشأ كل موجود، فهو تعالى كما قال (ع): علان من اتخاذا الابناء و تطهر و تقدس عن ملامسة النساء عزوجل عن مجاورة الشركاء، لان الحاجة الى الاولاد و النساء و الشركاء سببها قصور الوجود و قلة الابتهاج بمجرد الذات و كثرة التوحش عن الانفراد بالوجود المشوب بالاعدام و النقصان، فيجبر القصور و يزال التوحش بوجود الامثال و الاشياء استيناساً بها و تخلصاً عن وحشة الفراق بسببها.

و اما الذات الالهية الجامعة لجميع الخيرات و السعادات و الابتهاجات: فكل الموجودات به مبهجة مسرورة و اليه مفتقرة و مستفيضة، بل هو فى الحقيقة انس كل مستوحش غريب و به سرور كل محزون كئيب، اذ كل ما يتصور ان يأنس به ذو وحشة او يسر به ذو حزن و كابة، فهو ايضاً لمعة من نور رحمته و رشحة من بحار لطفه و رآفته، اذ ليس فى الوجود الا ذاته و صفاته و اثاره و لذا قال: فليس له فيما خلق ضد و لاله فيما ملك ند و لا يشركه فى ملكه احد.

و اعلم ان للمحق تعالى مقامين: احدهما و يقال له فى عرف الصوفية مرتبة الاحدييه و غيب الغيوب، و هو عبارة عن الوجود الحق المعزى عن الخلق المجرد عن جميع الاعتبارات و النسب و الاضافات كالاته و الراقية و الخالقية و غيرها فلا اسم له و لا

رسم ولا نعت ولا صفة.

وثانيهما ويقال له في عرفهم مرتبة الواحدية والالهية ومرتبة الاسماء والصفات و هو عبارة عن حقيقة الوجود المطلق الجامع للاسماء المتقابلة والنوع المتضادة، ولكن على وجه اعلى واشرف مما يتصور في المخلوقات، وهو واحد احد بوحدة هي محتدا كل كثرة، وبساطة هي عين كل تركيب، وهو الاول والاخر والظاهر والباطن، وكل ما يتناقض في حق غيره من الامور فهو ثابت له على اكمل الوجوه، وهو الموصوف بانه مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة، وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهو الذي ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وهو معكم اينما كنتم.

اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع ما ثبت له تعالى في المقام الاول ومقام غيب الغيوب من التنزيه والتجريد والغنى عن الغير والواحدية والاحدية والصمدية فهو ثابت له في هذا المقام وهو مقام الالهية والواحدية الجمعية، وكلما ثبت في هذا المقام من الاحوال والصفات ومزاولة الافعال والاثار فهو ثابت له في مقام الفرق الاحدى التنزيهي كما يعرفه الكاملون في العرفان.

ولنورد لهذا مثالا وهو الانسان، فان لنفسه التي هو بها هو مرتبتان: احديهما مرتبة تجردها ومفارقتها عن البدن واعضائه وصفاتها من التحيز وقبول الانقسام والكيفيات المتضادة والامزجة المختلفة والصحة والمرض والنمو والذبول والمشى والقيود وغيرها من صفات الجسمية، والاخرى مرتبتها الجمعية الشخصية، فان الانسان الواحد كزيد مثلا شخص واحد له هوية واحدة شخصية فيقال له: انه حيوان ناطق عاقل مميز سميع بصير شام ذائق لامس متحرك بالارادة ضاحك باك قائم قاعد صحيح مريض باطش باليد ماش بالرجل متكلم باللسان سميع بالاذن بصير بالعين لامس بالجلد، فهو عين كل عضو وحيوة كل جارحة وذات كل قوة مدركة او محركة موصوف بجميع صفاتها واحوالها واوزاعها واحيازا وكمياتها وكيفياتها، ومع

هذه كلها ليس الموجود في هذا الشخص الأذات واحدة له هوية بسيطة احادية سارية في الاعضاء كلها، وليست كثرة الاعضاء وانقسامها قاذحة في وحدته، لأن وحدتها ضرب اخر من الوحدة شبه الوحدة العقلية ووحدة الاعضاء وحدة بالاتصال ونحوه. وبالجملة فللنفس مقامان: مقام التنزيه والتعزى والغيبة عن البدن والاعضاء، ومقام المعية والمخلط والاجتماع معها والنزول الى مرتبتها، وهى فى كلا المقامين على وحدتها وطهارتها الذاتية، كالثور اذا وقع فى القاذورات والنجاسات لا يتنجس بنجاستها ولا يتكثر ذاته بكثرتها، فالنفس فى كلا المقامين ذات احادية موصوفة بصفات التنزيهية ولا يغيب عن ذاتها فى شىء من المقامين، الا ان النفوس 'الناقصة' المغمورة فى البدن نسوا الله فاناسهم انفسهم' ومثالنا فى النفوس الكاملة التى لا يشغلها شأن عن شأن، الا انها فى المقام الثانى يوصف بصفات البدن واحكام الكثرة والتجسم والتغير على وجه لا يقدح فى وحدتها وتجردها، فاجعلها مقياسا لك فى معرفة البارئ جل وعلا.

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: انه تعالى كلما ذكر فى اول الخطبة من نعوت الاحدية واصناف الفردانية والتنزيه والتقديس كانت ثابتة له تعالى باعتبار ذاته قبل ان يخلق الخلق، وان الذى يعيده من التوحيد والتنزيه فى ذيل الخطبة كان له فى المقام الجمعى الالهى لئلا يلزم التكرار فى كلامه.

وهو قوله: الواحد الاحد الصمد، المبدل للابد والوارث للامد، يعنى ان ابده عين ازله وامده عين ابتدائه، بل لا ازل ولا ابد ولا ابتداء ولا امد حيث ذاته، لانه الذى لم يزل ولا يزال وحدانيا ازلها قبل بدئ الدهور وبعد صروف الامور، لانه اصل كل شىء ومنبعه ومبدئه وهو غاية كل خلق وكمال واخره وارثه الذى لا يبيد ولا يتفدو كل ما سواه بائد نافذ، بل من حيث انه سواء باطل مضمحل دون وجهه الكريم.

ولما وصف (ع) ربه بهذا المحامد الشريفة والتماجد العظيمة والتوحيديات القدسية والصفات الاحدية والنعوت الصمدية التى لم يسبقه بمثلها احد ولا تلحق

ثناؤه حامد - لانه قدوة الموحدين و امام العارفين - اراد ان ينبه عليها تنويراً بشأنها و ابتهاجا و تبجحا بالذات المعروف بها فقال: بذلك اصف ربى فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه و من جليل ما اجله و من عزيز ما اعزه و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. قال الشيخ الجليل عمدة المحدثين ثقة الاسلام و المسلمين صاحب كتاب الكافي عظم الله قدره و ضاعف اجره: «و هذه الخطبة من مشهورات خطبته عليه السلام. حتى لقد ابتذلها العامة»، اى وجدوها مبذولة غير مصانة عن تصرف الاغيار و غير المتأهلين. «و هى كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها و فهم ما فيها»، اذ فيها اصول مسائل التوحيد و اركان مباحثه التى هى عمدة العلوم الالهية و المعارف الربوبية. «فلو اجتمع السنة الجنّ و الانس و ليس فيها لسان نبي»، اى من اعظم الانبياء كnoch و ابراهيم و ادريس و شيث و داود و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين. «على ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتى به، بابى و امى ما قدروا عليه و لولا ابانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد».

و شاهد ذلك اما جملة فقول النبي صلى الله عليه و اله: انا مدينة العم و على بابها، و لا شك ان المقصود انه عليه السلام هو المنبع الذى يفيض عنه العلوم القرانية و الاسرار الحكمية التى اشتمل عليها القرآن الحكيم و السنة الكريمة، و هو مصدرها و المحيط بها، لان شأن المدينة الاحاطة بما يحتوى عليه و ان عليا عليه السلام هو الشارح المبين لتلك الاسرار و الهادى المرشد الى تفاصيل مجملاتها و بسط موجزاتها و حل مشكلاتها بحسب ما اعطاه الله من نور الالهام و قوة الحدس و شدة الذكاء و حدة الفهم و تقدس النفس، فصارت تلك المعارف و الاسرار بواسطته سهلة التناول قريبة المأخذ لساثر الخلق ممن هو اهل و مستحقه، لان الباب هو الجهة التى منها ينتفع الخلق من المدينة و يمكنهم تناول ما ارادوه منها.

و اما تفصيلاً: فالمشهور على السنة الجمهور و فى الكتب مسطور: ان جميع فرق الاسلام انتهوا فى علومهم اليه.

اما المتكلمون: فمعظمهم المعتزلة وانتسابهم اليه ظاهر، فان اكثر اصولهم مأخوذة من ظواهر كلامه في التوحيد والعدل، وايضاً فانهم ينتسبون الى مشايخهم كالحسن البصرى واصل بن عطاء وكانوا متسبين الى على عليه السلام ومتلقين عنه العلوم. واما الاشعرية: فاستنادهم الى ابي الحسن الاشعري وقد كان تلميذاً لابي على الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة، الا انه تنبه في بعض المسائل لما وراء اذهان المعتزلة ولكن لم يبلغ الى درك الحقيقة، فخالف استاذه في مواضع تعلمها منه. واما الشيعة: فانتسابهم اليه ظاهر فانهم كانوا يتلقفون العلوم عن ائمتهم وائمتهم يأخذ بعضهم عن بعض الى ان يتهى اليه وهو امامهم الاول. واما الخوارج: فهم وان كانوا في غاية البعد عنه الا انهم ينتسبون الى مشايخهم وكانوا تلامذة على عليه السلام. واما الغلاة: فلا حاجة الى الكلام فيهم.

واما الفقهاء: فمرجع انتساب فقه الجميع اليه كما هو مفصل مشروح في الكتب ككتاب الاربعين للفخر الرازي، وكفى في ذلك شاهد أقول النبي صلى الله عليه واله: اقضاكم على، والاقضى لابد ان يكون افقه واعلم باصول الفقه وفروعه. واما الفصحاء: فالجميع بمنزلة عياله في الفصاحة من حيث يملثون اوعية اذهانهم من الفاظه ويضمنونها خطبهم ورسائلهم فيكون بمنزلة درر العقود. واما النحويون: فاول واضح النحو هو ابوالاسود الدثلي وكان ذلك بارشاده والحكاية في سببه مشهورة.

واما علماء الصوفية وارباب العرفان: فنسبتهم اليه في تصفية الباطن وكيفية سلوكهم العلمي والعملى الى الله تعالى ظاهرة الانتهاء اليه. ونحن لا نتكلم الان في سائر فضائله ومناقبه واخلاقه الكريمة وكمالاته النفسانية كالشجاعة والزهد والورع والتقوى والعبادة وغيرها التي هو في كل منها اية عظيمة من ايات الله، بل كلامنا في مرتبته في علم التوحيد الذي هو اصل سائر العلوم، فانابحثنا العلوم باسرها فوجدنا اعظمها واهمها هو العلم الالهي وثمرته علم التوحيد والربوبيات. وقد ورد في هذه الخطبة وغيرها له عليه السلام اسرار التوحيد والقضاء و

القدر وكيفية ترتيب الملائكة ونزول الوحي والكتاب واسرار النبوة والمعاد مالم يأت في كلام احد من اكابر العلماء واساطين الحكمة.

ومما يدل على ذلك تربيته الرسول صلى الله عليه واله وهو اعلم الخلائق له من اول عمره الى ان اعده لاعلى مراتب الكمالات النفسانية.

قال عليه السلام في تربيته النبي له في خطبة المسماة بالقاصعة: وقد علمتم موضعى من رسول الله صلى الله عليه واله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة وضمنى فى حجره وانا وليد يضمنى الى صدره ويكفنى فى فراشه ويمسنى جسده ويشمنى عرقه وكان يمضغ الشىء ثم يلقمنيه.

ولقد قرن الله به صلى الله عليه واله من لدن ان كان فطيما اعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن الاخلاق ليله ونهاره، ولقد كنت اتبعه اتباع الفصيل اثرامه يرفع لى فى كل يوم علما من اخلاقه ويأمر بالاعتدابه. ولقد كان يجاور فى كل سنة بحراء فاراه ولا يراه غيرى ارى نور الوحي والرسالة واشم ريح النبوة.

ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزول الوحي عليه (ص) فقلت: يا رسول الله (ص) ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطان قد ايس من عبادته، انك تسمع ما اسمع وترى ما ارى الا انك لست ببى ولكنك وزير... الى اخر الكلام.

فصار (ع) بهذه الرتبة استاذ العالمين.

ومن الشواهد ايضا من طريق الكل قول النبي (ص): انت منى بمنزلة هرون من موسى الا الله لا نبى بعدى. ومنها قوله (ص): اعطيت جوامع الكلم واعطى على جوامع العلم. وكفى بهذه الشهادة فضلا وعلما.

والشواهد الثقيلة فى هذا الباب كثيرة ونحن بحمد الله لانحتاج فى معرفة فضله وكمال علمه وحكمته الى طريق النقل والمحتى، ولسنا ممن يعرف العلم بالزجال، بل

١. ولد «نهج البلاغة» ٢. اخلاق العالم «نهج البلاغة»

٣. علما و يأمرنى «نهج البلاغة»

نعرف العلم بنور الاستبصار ثم نعرف به الرجال هذا.

ثم قال الجامع رحمه الله: «الأترون الى قوله: لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان».

اقول: انه رحمه الله جعل قوله (ع) «ما كان» موصولاً بما قبله وجعل كلمة «ما» موصولة وجعل كلمة «كان» فعلاً تاماً مع فاعله صلة لها، والمجموع في محل نصب بالمفعولية، والاولى ما ذكرناه من كون «ما» نافية والجملة كلاً ما مستأنفاً لنفي التركيب، قال: فنفي بقوله: «لا من شيء» كان معنى الحدوث وكيف، اي الاترون كيف اوقع. «على ما احده صفة الخلق والاختراع بلا اصل ولا مثال نفيا لقول من قال ان الاشياء كلها محدثة بعضها من بعض وابطالاً لقول الثنوية الذين زعموا انه لا يحدث شيئاً الا من اصل ولا يدبر الآياتخاذ مثال، فدفع بقوله لا من شيء خلق ما كان جميع حجج الثنوية وشبههم الان اكثر ما يعتمد الثنوية في حدوث العالم ان يقولوا لا يخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شيء او من لا شيء فقولهم من شيء خطأ وقولهم من لا شيء مناقضة واحالة، لان «من» اي كلمة «من» بكسر الميم، توجب شيئاً، لأن معناها الابتداء والابتداء يقتضى شيئاً يقع الابتداء منه. و«لا شيء» ينفيه، اي يدل على نفيه ولا شك ان الایجاب والنفي متناقضان. فاخرج امير المؤمنين (ع) هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها فقال (ع) لا من شيء خلق ما كان فنفي من ان كان يوجب شيئاً. ونفي الشيء اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لا من اصل احده الخالق كما قالت الثنوية انه خلق من اصل قديم فلا يكون تدبير الا باحتذاء مثال.

اقول: اما اخراج هذه اللفظة على ابلغ وجه واصح فهو كذلك كما عرفت، واما كونه مقادير به جميع حجج الثنوية وشبههم فليس كذلك، فان لهم شبهاً كثيرة مختلفة غير ما اشار اليه. لانهم فرق كثيرة منهم المجوس اثبتوا اصليين مدبرين قد يمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد يستقون احدهما النور و

الثاني الظلمة وبالفارسية: يزدان واهرمين، ولهم تفصيل مذهب.

ومسائل المجوس كلها تدور على قواعد النور والظلمة ولهم فيها قاعدتان عمدتان: احدهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة وذكرها في ذلك وجوها كثيرة يطول الكلام بذكرها.

منها: اتهم قالوا: ان يزدان فكر في نفسه انه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت ردئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدثت الظلمة من هذه الفكرة وسمى اهرمين وكان مطبوعاً على الشر والضر والفساد.

ومنها: ان النور ابدع اولاً اشخاصاً من النور كلها روحانية نورانية ربانية، ولكن الشخص الاعظم الذي اسمه زوزان شك في شيء من الاشياء فحدث اهرمين الشيطان هذا الشك.^٢

ومنها: ان زوزان الكبير قام فزعم تسعة الاف وتسعة وتسعين سنة ليكون له ابن فلم يكن، ثم حدث في نفسه^٣ وفكر وقال: لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث اهرمين من ذلك الهم الواحد. وزعموا ان الدنيا كانت سليمة من الشرور والافات والفتن و كان اهلها في خير محض ونعيم خالص، فلما حدث اهرمين حدثت الشرور والافات والفتن.^٤

ومنها: غير ذلك.

والقاعدة الثانية في سبب خلاص النور من الظلمة: ولهم في هذا ايضا وجوه كثيرة: منها: انه وقعت المحاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة مدة كثيرة من الوف سنة ثم يظفر عاقبة الامر يزدان وجنوده وعند الظفر واهلاك جنود اهرمين اجمعين يكون القيامة، فيرتفع هؤلاء الى عالم التور والسماء وينحط هؤلاء الى الهاوية ودار الظلمة والجحيم، فذلك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص.

١. والفتنة «الملل والنحل» ٢. زروان «الملل»

٣. اهرمين الشيطان يعنى ابليس من ذلك الشك «الملل»

٤. تسعة الاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة «الملل»

٥. حدث نفسه «الملل» ٦. والفتن والمحن «الملل»

ومنها: ان الملائكة توسطوا بعد المحاربة وصالحوها على ان العالم السفلى خالصاً لجنود اهرمن والعالم العلوى خالصاً لجنود يزدان.
ومنها: غير ذلك من الوجوه المركبة.

ومنها: الكيومرثية اثبتوا اصلين كما ذكرنا، الا ان المجوس الاصلية لا يجوزون ان يكونا قد يمين ازليين فقالوا: النور ازلى والظلمة محدثة، ثم لهم اختلاف فى سبب حدوثها امن النور حدث؟ والنور لا يحدث شراً جزئياً، فكيف يحدث اصل الشر، اى الظلمة؟ ام شيء اخر؟ ولا شيء يشارك النور فى القدم والاحداث.

ومنها: الزرادشتية اصحاب زرادشت وكان اصل دينه عبادة الله والايمان به والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الا ان اهل زمانه قتلوه واحرقوا كتابه. فقال المنتسبون اليه: ان النور والظلمة اصلان متضادان، وكذلك يزدان واهرمين وهما مبدا موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما، والبارئ خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لاشريك له ولا ضد ولا ند، لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث انما حدثت من امتزاج النور والظلمة وهما متقاربان متقابلان، الا ان يغلب النور الظلمة والخير الشر، ثم يتخلص الخير الى عالمه والشر ينحط الى عالمه وذلك هو سبب الخلاص، والبارئ مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التركيب.^٢

ومن هؤلاء من جعل النور اصلاً وقال: وجوده وجود بالذات^٣ واما الظلمة فنجع كالقفل بالنسبة الى الشخص.

ومنها: الثورية بالحقيقه وهؤلاء اصحاب مبدئين^٤ الازليين، يزعمون ان النور والظلمة ازليان قد يمان بخلاف المجوس، فانهم قالوا بحدوث الظلام كما مر وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القدم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والاجناس والابدان والارواح وبينوا كلها على التفصيل، وربما وضعوها فى جدول

١. حصلت «الملل» ٢. هما يتقاربان ويتقابلان الى ان «الملل»

٣. التراكيب «الملل» ٤. حقيقى «الملل» ٥. الاثنين «الملل»

ستوه جدول النور والظلمة.

فمن هؤلاء المانوية اصحاب ماني الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله هرمز بن سابور^١ وذلك بعد عيسى (ع)، اخذ احدث^٢ ديناً بين المجوسية والنصرانية كان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام. زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين: احدهما نور والاخر ظلمة، وانهما ازليان لم يزلا ولا يزالا وانكر وجود شيء^٣ الا من اصل قديم.

ثم اختلف المانوية في المزاج وسببه، قال بعضهم: ان النور والظلام امتزجا بالبحث والاتفاق لا بالقصد والاختيار، وقال اكثرهم: ان سبب المزاج ان ابدان الظلمة تشاغل عن روحها بعض الشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الابدان على ممازجة النور فاجابتها لاسراعها الى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجه اليها ملكا من الملائكة^٤ في خمسة اجزاء^٥ من اجناسها الخمسة فاختلفت الخمسة النورية بالخمسة الظلمانية^٦؛ فخالط الدخان بالنسيم والحريق بالنار والنور بالظلمة والسموم بالريح والضباب^٧ بالماء، فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن اجناس النور، وما فيه من مقابلات هذه فمن اجناس الظلمة، الى غير ذلك من مقالاتهم الطويلة.

ولكن عمدة شبههم ما ذكرناه من قبل وهي: ان في هذا العالم يوجد ضرور وخيرات والمبدأ الواحد لكونه بسيط الحقيقة لا يمكن ان يكون مبدأ لهما جميعاً والآ لكان شيء واحد خيراً وشريراً معاً وهو محال، فمبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور اهرمن، وقد ذكرنا وجه دفعها.

واما قولهم: كل ما حدث فلا بد ان يكون حدث من شيء، فان اريد به الحادث الزماني المسبوق بالحركة والزمان، فليكن حدوثه من اصل ومادة، لكن المادة شأنها القبول والاستعداد لا الابدان والمخلوق.

١. بهرام بن هرمز بن سابور «الملل» ٢. بعد عيسى بن مريم عليه السلام احدث «ملل»
٣. الا «الملل» ٤. ملائكته «الملل» ٥. اجناس «الملل» ٦. الظلامية «الملل»
٧. الضباب سحابة تغشى الارض كال دخان والجمع الضباب. وقيل: ندئ كالغييم يفسى الارض بالغدوات وقيل بالفارسية: «يه»

فقول الجامع: اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لا من اصل، ليس كما ينبغي، كيف وقد وقع في مواضع من القرآن مثل قوله: انا خلقنا الانسان من نطفة^١، وقوله: وخلقناهم من طين لازب^٢، وقوله: خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من مارج من نار^٣، وقوله: واللّه خلق كل دابة من ماء^٤، وغير ذلك من الايات الدالة على ان كثيراً من الاشياء مخلوق^٥ من مادة، وان اريد مطلق الحدوث فبطلانه بان يقال: الاول تعالى لكونه مبدأ سلسلة المخلوقات وهو وحداني الذات لا يمكن ان يكون فاعلاً وقابلاً للشيء، اذ شأن الفاعل الایجاد والایجاب وشأن القابل الامكان والانفعال، وهما جہتان متقابلتان لا يجتمعان في ذات واحدة خصوصاً من جهة واحدة، فاول المخلوقات منه يجب ان يكون جوهرًا مستقل الوجود، وكذا فعله المطلق وكذا مجموع العالم بما هو مجموع المسمى بالانسان الكبير.

قال: «ثم قوله (ع): ليست له صفات تنال ولاحد يضرب فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات. فنفي اقاويل المشبهة حين شبهوه بالسبيكة والبلورة وغير ذلك من اقاويلهم من الطول والاستواء.»

اقول: الطول اشارة الى ما قالوا: ان طوله سبعة اشبار بشبر نفسه وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة وانه يتحرك وحركته فعله. واما الاستواء فقولهم: انه مما سلعرشه لا يفضل منه شيء من العرش.

ومن اقاويل المجسمة ايضاً: انه تعالى على صورة الانسان اعلاه مجوف واسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ له حواس خمس^٦ ويد ورجل وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء، هو نور اسود ولكنه ليس يلحم ولا دم.

ومنها قولهم: انه تعالى كتب التورية بيده واستوى على العرش وقراً، وله صورة آدم وشعر قطط^٧ وفرة سوداء وانه بكاء على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه.

١. الانسان / ٢. الصافات / ١١. ٣. الرحمن / ١٤ و ١٥. ٤. النور / ٢٥.

٥. مخلوقاً - م - ط. ٦. حواس و يد - م - د. ٧. القصير الجعد من الشعر.

اقول: ولكن الغرض من كلامه هذا ارفع واجل من ان يكون القصد به الى نفى اقاويل المجسمة ومن يحدّ وحذوهم، بل المراد من قوله: ليست له صفة تنال، نفى الصفة الزائدة، سواء كانت عقلية صرفة اولا، ومن قوله: ولا حدّ يضرب فيه الامثال، انه بسيط احدى لا ماهية له ولا جنس ولا فصل ولا حد له ولا برهان عليه، ومن قوله: كل دون صفاته تحبير اللغات، انه لا سبيل الى وصفه للمعقول الكاملة والاذهان الثاقبة فضلا عن غيرهم.

وهذه مطالب شريفة اعلى منهجاً من نفى الجسمية والتشبه بالمسيكة والبلور ونحوهما، وقد ذكر: سى شرح هذه الكلمات ما ذكرنا مع قصور بضاعتنا.

قال: وقولهم، اى قول المشبهة: «متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية ولم ترجع الى اثبات هـ، لم يمتل شيئا ولم يثبت صانعا» وانما ذلك قولهم لانهم ضعفاء القوة العقلية، بل عادموها لاستغراق نفوسهم فى المحسوسات ولا يذعنون بما وراء المحسوسات ولا يثقون بما ليست له كيفية محسوسة او متخيلة او شكل وهيئة مقدارية، فلم يؤمن قلوبهم بالله الواحد الاحد.

قال: «ففسر امير المؤمنين (ع) انه واحد بلا كيفية وان القلوب، اى قلوب العارفين الموخذين، «تعرفه بلا تصوير ولا احاطة»، اى لها ايتاء، لان كل محيط بشيء فهو اقوى وجوداً واجل رتبة من المحاط به، وهو تعالى اجل واعظم رتبة من كل ما سواه فلا يكتننه عارف، وغاية معرفة العارفين ان يقدسوه عن صفات النقص والامكان وينزهوه عن سمات الكثرة والتغير وعن المثل والشبه والضد والتد والمكافى فى الوجود، وكل ذلك سلوب وتقديسات لا يستلزم التصوير والاحاطة.

قال: ثم قوله (ع) الذى لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود، ثم قوله لم يحمل فى الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، فنفى (ع) بهاتين الكلمتين صفة الاعراض والاجسام، لأن من صفة الاجسام التباعد والمباينة وهو من صفة الاعراض

الكون فى الاجسام بالحلول على غير معاسة ومباينة الاجسام على تراخى المسافة.»
 قوله: تنزيهه تعالى عن الكون فى الاشياء والبون عنها مطلب غامض دقيق و
 مقصد خافض عميق و توحيد تام و تقدس كامل و تنزيه بالغ و علم فائق عظيم اعظم
 من بيان سلب العرضية و الجسمية عنه تعالى، اما العرضية: فشىء لم يحتمله و لم
 يجزؤه فى حقه احد ممن له ادنى شعور، اما الجسمية: فنفيها محضل بادننى بضاعة من
 العقل، و الاولى حمل كلامه (ع) و هو سيد الموحدين و امام العارفين على ما هو
 اولى و اقرب بكماله فى المعرفة و حاله فى التوحيد.
 ثم قال (ع): «لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه، اى هو فى الاشياء بالاحاطة و
 التدبير و على غير ملامسة».

اقول: علمه سبحانه عين ذاته و احاطة علمه بالاشياء احاطة ذاته بها لا احاطة
 كاحاطة الجسم بما يحويه و لا كاحاطة الحس بالمحسوسات و العقل بالمعقولات، بل
 ضرباً آخر من الاحاطة مجهولة الكنه مختصة بالقيوم تعالى، و اقرب مثال ضرب له
 احاطة وجود الشىء بما هيته و جنسه و فصله و سائر مقوماته، و هو تعالى منزه عن
 الماهية و المقومات لانه المقوم لكل شىء و الممتز عن كل شىء.

الحديث الثانى

و هو الرابع و الاربعون و ثلاث مائة

على بن محمّد عن صالح بن ابى حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن على بن
 ابي حمزة، عن ابراهيم عن ابى عبد الله (ع) قال: انّ الله تبارك اسمه و تعالى ذكره و جل
 ثنائه سبحانه و تقدّس و تفرد و توحد لم يزل و لا يزال و هو الاول و الآخر و الظاهر و
 الباطن فلا اول ولاولته رفيعا فى اعلى علوه شامخ الاركان رفيع البنيان عظيم السلطان
 متيف الآلاء سنن العلياء الذى يعجز الوصفون عن كنه صفته و لا يطيقون حمل معرفة

الهيئة ولا يحدون حدوده لأنه بالكيفية لا يتناهى اليه.

الشرح

هذا الحديث مشتمل على تنزيهات وتمجيدات: قوله: تبارك اسمه، أى اسمه كثير البركة، فإن لاسمائه خواص ومنافع عجيبة يعرفه اصحاب الدّعوات، وقد ورد فى ذلك اخبار كثيرة.

وقوله: و تعالى ذكره، عن ان يختلج المذكور به ببال او ان يخطر بخيال. وجل ثنائه سبحانه وتقدس، عن ان يقدر على احصائه احد غيره كما قال النبى (ص): لا حصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. وتفرّد، فى الوجدانية، وتوحد، فى الفردانية اذ ليس غيره فرد ولا احد كحاصر، ولم يزل ولا يزال، اذ وجوده اصل الحقيقة وذاته عين البقاء. وهو الاول والاخر، لانه مبدأ كل شىء وغايته. والظاهر والباطن، لأن غاية ظهوره منشأ بطونه، بل حيثة ظهوره بعينها حيثة بطونه، فهو الظاهر من حيث هو الباطن والباطن من حيث هو الظاهر، او لأنه ظاهر على الاولياء والمقربين، باطن على الاعداء والمبعدين، ولكونه اول كل شىء بذاته، فلا اول لاوليته.

وقوله: رفيعاً فى اعلى علوه، أى عن ان يصل الى ادراكه الاوهام والعقول، لان ادراكها مختص بما هو من جنسها من الموهومات والمعقولات، وهو سبحانه اعلى و ارفع من كل ما سواه، و رفيعاً نصب اما بالمفعولية بتقدير فعل محذوف ككان ونحوه او بالحالية والعامل فيه معنى النفى.

وقوله: شامخ الاركان رفيع البنيان استعارة شبه كونه تعالى بحيث لا تبلغ الى دركه افهام الملائكة وانظار العقول ببناء رفيع الاساس لا يصل الى قلته طيران الطيور بقوة اجنتها.

وقوله: عظيم السلطان، لأنه قاهر على كل ذى قوة وسلطنة، منيف الالاء، أى شريف النعماء، سنى العلواء، أى رفيع العلو فى صفات الهيئة ارفع من ان يقدر الواصفون ان يصفوا كنه صفاته او يطبق قلوبهم حمل معرفة الهيئة او يمكنهم ان يحدوا حدوده، أى يعينوا مراتب اوصافه وغايات نعوته وكمالاته، اذ لا حدود ولا نهايات

لها، اذ كل ما عرفوه او حدوده كيفية نفسانية وبالكيفية لا يمكن الانتهاء والوصول الى خالق الكيفيات وموضوعاتها وموجد الذوات وصفاتها.

الحديث الثالث

وهو الخامس والاربعون وثلاث مائة

على بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال ضمنى و ابا الحسن (ع) الطريق في منصرفي من مكّه الى خراسان وهو سائر الى العراق فسمعت يقول: من اتقى الله يتقى ومن اطاع الله يطاع فلطفت في الوصول اليه فوصلت وسلمت فردة على السلام ثم قال يا فتاح من ارضى الخالق لم يبال بسخط المخلوق ومن اسخط الخالق فقم ان يسلط الله عليه سخط المخلوق وان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه و اني يوصف الذي يتعجز الحواس ان تدركه و الاوهام ان تناله والخطرات ان تحده و الابصار عن الاحاطة به حلّ عقاً وصفه الواصفون و تعالى عقاً ينعت الناعتون نأى في قربه و قرب في بعده فهو في نائه قريب و في قربه بعيد كيف الكيف فلا يقال. كيف و اين الاين فلا يقال اين؟ اذ هو منقطع الكيفوفة والاينونة.^١

الشرح

ضمنى اى جمعنى، منصرفى اى وقت انصرافى و عودى، واللفظ فى العمل الرّفق، والقمن ككتنف و جبل والقمين ايضا كامير بمعنى السريع^٢ و الجدير و الخلق.

وقوله (ع): كيف الكيف، اى جعل ذاته جملاً بسيطاً و انشأ نفسه لانه لم يكن كيفاً

١. فتلطفت (الكافي) ٢. فسلمت عليه (الكافي) ٣. نأى (الكافي)

٢. الاينونية (الكافي) ٥. السريع - م - د

فجعلها كيفاً، لأن الجعل والايجاد لا يتخلل بين الشيء ونفسه، وكذا معنى قوله: اين الاين، واما ان جاعل الشيء لا يكون اياه ولا متصفا به فبالبرهان القطعى:

اما الاول: فبان وجود العلة اقوى من وجود المعلول واشد واكمل والماهية تابعة. ولا يمكن ان يكون العلة المقتضية ومعلولها، متحدى الماهية والنوع، وما يترأى من كون نار سبباً لنار اخرى وكون الانسان كالب سبباً لانسان اخر كالابن فليست هذه الامور عللاً موجبة ولا هى من الاسباب الذاتية وانما هى معدات وشروط.

واما الثانى: فيانه يلزم ان يكون فاعل الشيء قابلاً له وهو محال كما علمت، والكيفية والايثونة مصدران على صيغة الفعولة من الكيف والابن وهما اسمان مبهمان مبنيان على الفتح موضوعان للاستفهام عن الاحوال والامكنة وباقى معانى الحديث معلومة بما مر.

الحديث الرابع

وهو السادس والاربعون وثلاث مائة

محمد ابن ابي عبد الله رفعه عن ابي عبد الله (ع) قال بينا امير المؤمنين (ع) يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل يقاله له ذعلب ذو لسان بليغ فى الخطب، شجاع القلب فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك قال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبداً رباً لم اره فقال يا امير المؤمنين كيف رأيته قال ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأيته القلوب بحقائق الايمان، يا ذعلب ان ربى لطيف اللطافة لا يوصف باللطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظمة كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله وبعد كل شيء لا يقال له بعد، شاء الاشياء لا بهمة دواك لا بخديعة فى الاشياء كلها غير متمازج بها ولا باثن منها ظاهر لا بتأويل المباشرة متجل لا باستهلال رؤية ناء لا بمسافة قريب لا بمدانة لطيف لا بتجسم

موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار مقدّر لا بحركة مريد لا بهمامة سميع لا بآلة بصير
لا بآداة لا تحويه الاماكن ولا تنضمه الاوقات ولا تحده الصفات ولا تأخذه السنين
سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله وبشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر
له وبتجهير الجواهر عرف ان لا جوهر له وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له و
بمقارنة بين الاشياء عرف ان لا قرين له ضاد التور بالظلمة واليس بالبلبل والخشن
باللين والصد بالحرور مؤلفاً بين متعادياتها مفرقاً بين متدانياتها دالة بتفريقها على
مفرقتها وبتأليفها على مؤلفها وذلك قوله ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
ففرّق بين قبل وبعد ليعلم ان لا قبل ولا بعد له شهادة بغرائزها ان لا غريزة لمفرزها
مخيرة بتوقيتها ان لا وقت لموقيتها حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه وبين
خلقه كان ربّاً اذ لا مربوب والها اذ لا مألوه وعالماً اذ لا معلوم وسميعاً اذ لا مسموع.

الشرح

الرؤية والمشاهدة وما يرادفهما عبارة عن ملاحظة ذات الشيء وادراكها بلا
واسطة صورة اخرى ولا حجاب شيء بين المدرك وتلك الذات، وبالجملة عبارة عن
وجود الشيء وحضوره بنفسه عند ما من شأنه الادراك، وذلك يستلزم الانكشاف
التام، فكل ادراك يكون على هذا الوجه فهو المسمى بالرؤية والمشاهدة، سواء كان
بقوة العقل او بقوة الخيال او بقوة الحس.

لكن ادراك الحس: لكونه قوة ذات وضع واقعة في جهة مخصوصة مقصور على ما
له وضع خاص وجهة معينة من جهات العالم، لما علمت ان جميع احوال ما اصل
وجوده ذو وضع انما هي بمشاركة الوضع، فلا نسبة ولا علاقة تعرض للقوة الجسمانية
الوضعية بالقياس الى ما لا وضع له ولا جهة، والله تبارك وتعالى برئ من الاوضاع و
الامكنة والجهات فلا يدركه الابصار، وقد فرغنا من بيان هذا سابقاً.

١. لا تنضمه (الكافي) ٢. بشعيره (الكافي) ٣. مؤلف (الكافي)

٢. مفرق (الكافي) ٥. الذاريات / ٤٩ ٦. ولا بعد (الكافي)

واما قوة الخيال: فادراكها مقصور على الصورة الجزئية مما له مقدار وشكل و ما يتعلق بهما من الكيفيات المحسوسة وغيرها، والاول سبحانه برئى عن المقدار والشكل واحوالهما كما علمت، فلا يمثله الافكار ولا يدركه الخيال.

واما العقل: فمن شأنه ادراك كل شيء الالمانع، والمانع من انكشاف الشيء للقوة العاقلة اما من طرف المدرك المنظور او من طرف الناظر، فالاول: ككونه معدوماً او منغمرأ فى المادة مغشى بغواشى جسمانية او وقوع حجاب بينهما فيحتاج المدرك الى تجريد صورته من الاغشية وازالة الحجب، واما الثانى: ككون العقل بالقوة بعد ما لم يخرج بعد من القوة والنقص الى الفعلية والكمال.

اذا علمت هذا ففي رؤية الله تعالى لا مانع من قبله لتعاليه عن الانغمار فى المادة وتجرده عن الغواشى، وهو من اظهر الاشياء وانورها واجلاها لاحجاب بينه وبين الاشياء الاقصورها ونقصها، فان كان مانع فمن طرف القوة الدراكة وانما يرتفع المانع بزوال النقص والعمى والكه عن بصائر النفوس وهى المسماة بالقلوب فى لسان الشريعة وخروجها من حدود العقل بالقوة الى حدود العقل بالفعل، وذلك بالملكة التامة لادراك المعقولات واستكمال القوة النظرية بنور عقلى فائض من الله على النفس به تعلم الاشياء كما هى يعبر عنه تارة بالنور: ومن لم يجتعل الله نوراً فماله من نور^١ وتارة بالايمان كما ورد فى الحديث: الايمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن. وتارة بالهدى: ان الهدى هدى الله... يؤتیه من يشاء^٢. وتارة بالحكمة: ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً^٣ وتارة بغيرها.

اذا تقرّر ما ذكرناه فنقول: قوله عليه السلام بعد نفى مشاهدة الابصار للعلّة التى ذكرناها: ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، اراد عليه السلام بحقيقة الايمان فيه ما ذكرناه من ذلك النور العقلى المسمى بالاسماء المذكورة وبالعقل النظرى عند الحكماء، وحيث ان نفسه الشريفة القدسية كانت لها هذه المرتبة العقلية والملكة النورية والقوة الربانية على اتم ما يتصور فى حق النفوس الانسانية، لذا قال اولاً: لم

اعبد لم اره، يعنى بذلك انه لم يعبد ربالم يره اصلا فى وقت من الاوقات، ولا يلزم من ذلك انه رآه فى كل وقت عبد ربه فيه حتى اوان الطفولية، على ان ذلك غير ممتنع فى حقه عليه السلام. ثم خاض بعد ذلك فى التوحيد المطلق والتزيه المحقق والتقديس الفائق والتمجيد اللاتق وفيه لوامع:

اللمعة الاولى

ان جميع الكمالات والخيرات حاصلة له تعالى على وجه لا كثره ولا نقص يلزمه او يعتريه، تعالى منها، بل على وجه اعلى واشرف بسط.

وهو قوله: لطيف اللطافة لا يوصف باللطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ.

اعلم ان الوجود كما مر معنى واحد مقول بالتشكيك، وكذا جميع معانى التى هى من صفات الوجود والموجود بما هو موجود، فان كلامها متفاوت الحصول، فمنه ما هو جسمانى مادي ومنه ما هو صورى خيالى ومنه ما هو عقلى ليس فيه شائبة الفساد والبطلان ومنه ما هو الهى ليس فيه شائبة الامكان والنقص، وكما ان الوجود فيه تعالى على وجه اعلى واشرف من كونه واجبا ازليا ابديا لم يزل ولا يزال غير متناه فى الشدة غير محدود بحد ولا غاية ولا نهاية، فكذا الوحدة والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والقوة والقهر والعلو والجبروت والرحمة والرافة والغنى والنور القيام والحفظ والجود والكرم وغيرها من الصفات كلها على الوجه الذى قلنا فى اصل الوجود، فوحدته اجل وارفع من كل وحدة لا يتصور فيها شائبة من الكثرة وامكان العدم والنقص، وعلمه اجل من ان يتصور فيه غفلة او قصور او شك او غروب معلوم عنه وهكذا فى جميع الصفات.

فنقول: من جملة الصفات الوجودية اللطف والعظمة والكبر والجلالة، فكل منها يجب ان يكون الذى من افراده فيه تعالى يكون على افضل وجه واشرفه واعظمه ويجب ان يسلب عنه من افراده ما فيه شوب قصور ونقص. وبما ذكرناه ظهر لك صحة اليجاب والسلب الواقعين فى كلامه باعتبار كل واحد من هذه النعوت الوجودية من

غير تناقض، فالاثبات من جهة اعتبار المرتبة الكاملة منها له تعالى، والسلب من جهة تنزيهه سبحانه عن النقائص اللازمة لبعض افرادها الناشئة عن خصوصية بعض المواطنين والنشأة، كموطن الدنيا، فان الواقع فيه يلزمه الخلل والفساد والزوال والنفاذ، وكموطن الخيال، يلزمه الجزئية والتقدير والانحصار، والذي يدرکه احد لا يدرکه اخر بعينه، فان الصورة التي يراها احد منا بعين خياله تغيب وتجب عن خيال غيره لضييق وجوده وشخصيته وعدم عمومه وانبساطه، بخلاف مواطن العقل، فالوجود هناك اشمل وابسط واوسع، والله سبحانه اعظم من كل عظيم واوسع من كل وسيع، وسع كرسيه السموات والارض، ورحمته وسعت كل شيء، وكذا علمه الذي عين ذاته وقدرته وسائر صفاته.

فقوله: لطيف اللطافة عظيم العظمة كبير الكبرياء جليل الجلالة، اراد به ان له من كل صفة وجودية اتماها واكملها واشملها واشرفها واعلاها. وقوله: لا يوصف باللطيف لا يوصف بالعظم لا يوصف بالكبر لا يوصف بالغلظ، اراد به احد معنيين:

الاول: ان القسم الذي يتعارفه الجمهور ويعتونه عند اطلاق هذه الاسامي مسلوب عنه تعالى منفى عن ذاته وصفاته، فان الجمهور يعنون باللطافة رقة القوام او الصغر والحقارة او نحو ذلك، وبالعظم والكبر ما يختص بالاجسام والاحجام من العظم في الابعاد والكبر في الطول والعرض والسمك، وبالجلالة ايضاً ما يقرب من معنى الغلظ وارتفاع السمك ونحوه، ولا شك ان هذه المعاني مسلوب عنه تعالى، لاختصاصها بالجسمانيات والماديّات الناقصة الوجود القابلة للكون والفساد.

والمعنى الثاني: ان الاول تعالى بذاته مصداق هذه الامور على وجه اعلى واشرف لا بصفة زائدة لما تقرر عنده (ع) من نفى الصفات بما هي صفات وارجاعها الى الذات.

واعلم ان هذه اللّمة من كماله مطلب غامض وعلم شريف ومسلك دقيق في التوحيد، ولا يتم توحيد السالك الموقن الموحد ما لم يعلم ان له تعالى من كل صفة

وجودة كمالها وتمامها وغايتها على وجه لا يقدح في وجوبه و وحدته وبساطته، و اكثر الناس لا يمكنهم ان يتصوروا المعنى واحد، انحاء متفاوتة من الوجود، حتى ان كثيراً من اهل النظر لم يدركوا ان معنى العظم والصغر في المقدار، كالخط الطويل و الخط القصير، و مفهوم الزيادة والنقصان في العدد، كالعشرة والخمسة، و مدلول الشدة والضعف في الكيف، كسواد القير و سواد الفيل و كيباض الثلج و بياض العاج كلها، معنى واحد هو بعينه الكمالية والنقص في ذات الشيء، سواء كان ذلك من باب الكم او من باب الكيف او غيرهما، حتى ان الجوهر واقسامه ايضاً قابلة للشدة و الضعف.

فان العقول المجردة اشد و اكمل جوهرأ من الاجسام و صورها، و ان الحيوان الذي حواسه اكثر و حركته اسرع اتم حيوانية و اشدّها، والذي يحجبهم و يصدّهم عن ذلك كثيراً الاطلاقات العرفية، حيث ان الناس لا يقولون في العرف ان عدد كذا اشد عدديّة من عدد اخر و ان خط كذا اشد خطية من هذا الخط و ان جوهر كذا او حيوان كذا اشد من جوهر اخر او حيوان اخر، و من كان نظر عقله انور، و قوة توحيده اتم، يعرف ان شدة السواد و الحرارة و سائر الكيفيات ليست الا كمالية وجودها، و كذا اعظم المقدار و كثرة العدد و قوة قوى الحيوانية ليس شيء منها الاتمامية الوجود و كمالية الذات لقسم من اقسام الوجود، و كذلك القياس في الوجود الذي لا اتم منه في طبيعة الوجود على الاطلاق، فهو اولى بان يسمى اعظم من كل عظيم و اكبر من كل كبير و اجل من كل جليل و كذلك في سائر الامور و الاحوال الوجودية.

اللمعة الثانية

في انه المبدأ للكل و الغاية للكل فلا مبدأ له و لا غاية له.

قوله عليه السلام: قبل كل شيء لا يقال شيء قبله و بعد كل شيء لا يقال له بعد. و قد فرغنا من بيان كونه قبل كل شيء بوجوه من معاني القبلية و كذا كونه بعد الاشياء بوجوه يليق به.

اللمعة الثالثة

فى ان صفاته تعالى غير زائدة على ذاته.

قوله: شاء الاشياء لابهمة دراك و لابخديعة، و الهمة القصد واحدة الهموم و الخديعة فى الاصل اسم ما يتخادع من خدعه فانخدع اى ختله^١، اراد به المكروه بحيث لا يعلم، و رجل خدوع كثير الخدع، و المراد بالخدعة كل ما هو من جنس الادراك التصورى الزائد من اقسام الفكر و الروية، لان الغرض نفى الزائد من الصفات فعبّر عن العلم الزائد بدون اقسامه للتنبيه على ان الذى من جملة اقسامه الخديعة و المكر و غيرهما يجب ان ينزه ذاته تعالى عنه، فان دنائة الاخص يوجب دنائة الاعم.

اللمعة الرابعة

فى انه تعالى لا يخلو عنه شىء من الاشياء.

قوله: فى الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها، بيانه: ان حقيقة كل شىء وجوده الخاص به و حقيقته تعالى الوجود الصرف التام الشديد الذى لا اتم و لا اشد منه، و انما يمتاز الوجودات عن وجوده تعالى لا بفصل و جودى و لا بصفة و جودية لان كلا منهما ايضا نحو من الوجود، بل بامور عدمية هى مراتب نقصاناتها و قصوراتها، و الاعدام بما هى اعدام لاروجود لها، فليس فى الوجود شىء موجود الا حقيقة الوجود و رشحاتها و فيضاتها، و قوام كل حد من حدود الوجود بمحدده و تمام كل شىء بكمال حقيقته و هو اولى به من نفسه، و قد فرغنا من بيان كونه تعالى اقرب من ذات كل شىء الىه فى بعض الاحاديث الماضية.

فهو تعالى فى كل شىء لابعنى الامتزاج الذى هو من صفات الاجسام و لابعنى الدخول و الجزئية، و اما صحة اطلاق «فى» فهو باعتبار ما يتصور و يتوهم فى كل موجود غيره تعالى شيان: اصل طبيعة الوجود، و كونه على حده الخاص من النقص و

القصور، لكن الثاني كما علمت غير موجود بالحقيقة، فلم يبق الانفس حقيقة الوجود الصرف التي هي ذات الاول تعالى، ولكن لما كان كل مرتبة من مراتب النقائصات و التزلات مصداقاً لصدق بعض المعاني والصفات المسمى بالماهية والعين الثابت، فيتوهم ان في الكون موجودات متأصلة متباينة وليس الامر كذلك^١.

قال بعض العرفاء: ان من اعظم الشبه والحجب التعددات الواقعة في الوجود الواحد بموجب اثار الاعيان الثابت فيه، فيتوهم ان الاعيان ظهرت في الوجود بالوجود، وانما ظهرت اثارها في الوجود ولم تظهر هي ولا تظهر ابدأً الا به، لانها لذاتها لا يقتضي الظهور، ومتى اخبر محقق بغير هذا او نسب اليها الوجود والظهور فانما ذلك بلسان بعض المراتب والاذواق النسبية التي انما تظهر صحتها بالنسبة الى مقام معين او مقامات مخصوصة دون مقام الكمال، واما النص الذي لا ينسخ حكمه فهو ما ذكرناه. انتهى كلامه.

وقوله عليه السلام: ولا بائن منها، اشارة الى ان امتيازه عن الاشياء ليس كامتياز الاجسام والجسمانيات الذي بالمباينة المكانية ونحوها، وانما امتيازه عنها بكماله وسعة رحمته وانبساط نوره عليها وقصور الاشياء عن نيل كماله وجلاله.

١. قال استاذنا الشيرازي تغمده الله برحمته في تعليقاته على شرح اصول الكافي لمولانا صالح المازندراني: قوله عليه السلام: في الاشياء كلها، هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد تكلم الناس فيها كثيراً فمنهم من جعلها اصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن معتقداً بها لم يكن موحداً حقاً، ومنهم من انكرها مطلقاً لانها توهم الحلول وازال امير المؤمنين عليه السلام هذا التوهم بقوله: غير متمازج بها، وبين ان كونه تعالى في الاشياء لا يستلزم الحلول، ومنهم من اولها بتأويل بعيد، وبعضهم فرق بين وحدة الوجود ووحدة الموجود ولا محصل له. وكرر هذا المعنى في كلام امير المؤمنين عليه السلام بعبارات مختلفة وسره ان ذاته تعالى عين حقيقة الوجود والممكنات وجودات تعلقية ربطية لا حقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها، والبحث في ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه.

اللمعة الخامسة

فى ان صفاته سبحانه يخالف صفات المخلوق بل صفاته كلها على وجه اعلى واشرف مما يفهم من صفاتهم

قوله عليه السلام: ظاهر لا يتأويل المباشرة متجل لا باستهلال رؤية، والاستهلال مصدر قولهم: استهل بصيغة مالم يسم فاعله اذا ابصر. ناء لا بمسافة قريب لا بمدانة لطيف لا بتجسم.

اما انه ظاهر: فلانه حقيقة الوجود والظهور، واما انه متجل: فلانه لاحجاب له ولايس ولاغشاء، واما انه ناء اى بعيد: فلغاية عظمتة وعدم تناهى قوته، واما انه قريب: فلتنفوذ نوره وسعة رحمته وفيض وجوده على كل شىء، واما انه لطيف: فلخفائه على المدارك والاهوام، واما سلب المباشرة عن ظاهريته وسلب الابصار لتجليته وسلب المسافة عن بعده وسلب المدانة عن قربيه وسلب التجسم عن لطفه: فلمنافاة الواقعة بين وجوب الوجود وكل واحد من هذه الامور، وكذا قوله: موجود لا بعد عدم، فان الوجود بعد عدم سواء كانت البعدية زمانية او ذاتية ينافى وجوب الوجود بالذات.

وقوله: فاعل لا باضطرار، والالم يكن فاعل كل شىء، اذ كل مضطر ففوقه قاهر يضطره، فيعود المقهور قاهراً والقاهر مقهوراً.

وقوله: مقدر لا بحركة مريد لا بهمامة سميع لا بالالة بصير لا بادة. اما كونه مقدر: لسبق علمه بالاشياء اجمالاً وهو القضاء وتفصيلاً وهو القدر على وجودها الكونى.

واما انه مريد: فلانه يعقل نظام الخير فى الوجود وكيفية كون الخير فى الكل، فيتبع النظام المعقول عنده والحكمة البالغة لديه صورة الموجودات على وفق النظام المعقول والحكمة الكاملة الذين عنده لاكتبايع الضوء للمضى والاسخان للمسخن، بل هو سبحانه عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، بل نفسه تعالى علم بها فيفيض عن علمه بالاشياء وجود الاشياء.

ثم لاشك انه متهيج بذاته عاشق لذاته فذاته محبوب لذاته وما يتبع المحبوب محبوب، فيصير نظام الخير فى الاشياء محبوباً مراداً له بالتبع، لكن ليس يتحرك الى

ذلك عن شوق وقصد زائد يعبر عنه بالهمامة، فان ذاته لا ينفع عن شيء البتة، ولا يشاق شيئاً ولا يطلبه ولا يقصده، فهذا ارادته الخالية عن النقص الذي يجلبه شوق وانزعاج قصد الى غرض، كما يقوله الجاهلون من اهل الجدل والكلام.

واما انه سميع بصير: فلشهوده للمسموعات والمبصرات، واما انتفاء الحركة عن تقديره: فهو ظاهر، واما انتفاء القصد الزائد عن ارادته: فلما مرّ، واما سلب الالة عن ادراكه: فلانه الخالق لكل الة وذى الة والموجد لكل اداة وذى اداة خلقاً على سبيل العلم والروية، فلو ادرك بالة لزم الدور والتسلل.

واعلم ان الضابطة الكلية في تنزيهه تعالى عن الاشتراك مع غيره في شئ من الصفات او امر من الامور الوجودية، انه يلزم عند ذلك اما المماثلة في الذات او المشابهة في الصفة، لان ذلك الامر المشترك ان كان معتبراً في ذاته تعالى فيلزم المثل وان كان زائداً عليه فالشبه، وكلاهما محال.

اما الاول: فللزم التركيب المستلزم للامكان والحاجة، ولما تقدم من البرهان على نفى الماهية عن واجب الوجود وان كل ذي ماهية معلول، وايضاً قد برهن على ان افراد طبيعة واحدة لا يمكن ان يكون بعضها سبباً للبعض متقدماً عليه بالذات، والله موجد كل ما سواه فلا مثل له في الوجود.

واما الثاني: فذلك الامر الزائد ان كان حادثاً لزم الانفعال والتغير الموجبين للتركيب، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وان كان ازلياً يلزم تعدد الواجب تعالى وهو محال، ومع زيادته وازليته على الفرض يلزم كونه سابقاً بالذات على ما يشاركه مما يوجد في الممكنات، لان ذاته تعالى مع جميع صفاته واسماؤه متقدم على المخلوقات، وقد علمت ان المتقدم بالذات لا يكون من طبيعة المتأخر عنه بالذات.

فتحقق وتبين من هذا البيان انه كما ان ذاته تعالى منزّهة عن مجانسة المخلوقات فكذلك جميع صفاته ونعوت الوجودية، فعلمه اعلى واجل من علوم المخلوقات وقدرته ارفع واعظم من قدرة غيره وكذلك حيوته و ارادته و سمعه و بصره و سائر صفاته.

فصح قوله عليه السلام: لا تحويه الاماكن ولا تضمنه الاوقات ولا تحده الصفات، و

الغرض تنزيهه عن الامكنة والاقوات والصفات، و عبر عنها بلوازمها وهى الاحتواء والتضمين والتحديد، لان ذلك ابلغ، وكذا الغرض من قوله: ولا تأخذ السنين لافى السنة عنه فبر عنه بهذه العبارة لما ذكرنا ولموافقة الكتاب مع مراعات السجع لحسنه فى الخطب وامثالها.

وقوله: سبق الاوقات كونه، اشارة الى تنزيهه تعالى عن الزمان^١، اذ الزمان من جملة الكميات المتصلة ومع ذلك فانه متجدد الذات [و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى المتجددات لانه خالق الزمان والذوات، والزمان^٢] متبدل الكون فلا يلحق الا للمتغيرات بالذات^٣ كالحركات او بالعرض كالاجسام وطبائعها وصورها، وذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى التغير لانه خالق الزمان والحركة وما يلحقانه من الزمانيات، وليس المراد من قوله سبق، السبق بالزمان لما علمت من تجرده عن الزمان بل اراد به السبق بالذات ولهذا قال: والعدم وجوده، لان وجود كل وقت عدم وقت اخر، بل كل جزء من اجزاء الزمان يصدق عليه عدم جزء اخر، فلو كان سبقه تعالى زماناً يلزم كون وجوده السابق عدما لوجوده اللاحق لعدم اجتماع المتأخر مع المتقدم فى هذا السبق، فقوله هذا اشارة الى ثبوت السبق بالذات له تعالى ونفى السبق بالزمان عنه وكذا قوله: والابتداء ازله، يدل على انه تعالى ازلى الذات بمعنى انه واجب الوجود بالذات وان سبقه على كل ابتداء سبق بالذات لابل الزمان حتى يختلف ذاته باختلاف سابقته، بل سبقه على كل ابتداء كسبقه على كل انتهاء بلا تفاوت من جهة.

اللمعة السادسة

فى الاشارة الى البرهان القطعى على تنزيهه تعالى عن المخلوقات وصفاتها.
قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان

١. يعنى دليل عليه. فافهم (نورى) ٢. ما بين المعقنين ليس فى النسخين م - د

٣. بمعنى اعتبار التغير فى حدود ذواتها وماهياتها. فافهم (نورى)

لا جوهر له، قد علمت في الحديث السابق ان معنى انه تعالى كيف الكيف واين الاين، انه جعل ذات الكيف وذات الاين جملاً بسيطاً وهو اعلى ضروب الجعل والابجاد، فكذا لك يكون المراد من قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر وتجهيره الجواهر ابداع نفس المشاعر وانشاء عين الجواهر. وانما قال عليه السلام ذلك ليمت البرهان على ان لا مشعر له تعالى وعلى كونه خارجاً عن جنس الجواهر.

لما ثبت وقرر ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعضها علة لبعض اخر لذاته بان يقال: لو فرض كون نار مثلاً علة لنار اخرى، فعلة هذه ومعلولة تلك اما لنفس كونهما ناراً، فلا رجحان لاحدهما في العلية وللأخرى في المعلولية لتساويهما في النارية، بل يلزم ان يكون كل نار علة للأخرى بل علة لذاتها ومعلولاً لذاتها وهو محال، وان كانت العلية لانضمام شيء اخر فلم يكن ما فرضناه علة علة، بل العلة حينئذ ذلك الشيء فقط، لعدم الرجحان في احدهما للشرطية والجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك، وكذا الحال لو فرض المعلولية لاجل ضمنية. فقد تبين ان جاعل الشيء يستحيل ان يكون مشاركاً لمجموعه.

قال بعض شراح نهج البلاغة في شرح قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له: وذلك انه تعالى لما خلق المشاعر واولجها وهو المراد بتشعيره لها امتنع ان يكون له مشعر وحاسة، والالكان وجودها له اما من غيره وهو محال، اما اولاً فلانه مشعر المشاعر، واما ثانياً فلانه يكون محتاجاً في كماله الى غيره فهو ناقص بذاته هذا محال، واما منه وهو ايضاً محال، لانه ان كان من كمالات الوهبة: كان موجوداً لها من حيث هو فاقد كمالاً، فكان ناقصاً بذاته وهو محال، وان لم يكن كمالاً كان اثباتها له تعالى نقصاً، لان الزيادة على الكمال نقصان، فكان ايجاده لها مستلزماً لنقصانه وهو محال. انتهى.

اقول: فيه بحث من وجوه احدها بطريق النقض: فان ما ذكره لو تم يلزم ان لا يثبت له تعالى على الاطلاق صفة كمالية كالعلم والقدرة ونحوهما بان يقال امتنع ان يكون

له علم مثلاً، والالكان وجودها له اما من غيره وهو محال بمثل ما ذكره من الوجهين، واما منه وهو محال ايضاً، لانه ان كان من الكمالات كان ناقصاً بذاته والافكان اثباته له تعالى نقصاً وكلاهما محال بعين ما ذكرناه.

وثانيها بطريق الحل: وهو ان هيهنا احتمالاً لاخر نختاره وهو ان يكون ذلك المشعرين ذاته كالعلم والقدرة، فان بطلانه لو كان بديهياً لم يحتج الى الاستدلال، اذ كل ما يحتمل قبل الدليل ان يكون عارضاً له يحتمل ان يكون عيناً له.

واما ثالثاً: فان ما ذكره من الكلام على تقدير تمامه استدلال برأيه لم يظهر فيه مدخلية قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر في نفى المشعر عنه تعالى، وانما استعمله في اثبات مقدمه لم تثبت به وقد تثبت بغيره كما لا يخفى على الناظر فيه. فالاولى بالبيان المعبر الى ما ذكرناه وبه يعرف ان كل كمال وكل امر وجودى يتحقق في الموجودات الامكانية فتوعه وجنسه مسلوب عنه تعالى ولكن يوجد له ما هو اعلى واشرف منه، اما الاول: فلتعاليه عن النقص، وكل مجعول ناقص والالم يكن مفترق الى جاعل وكذا ما يساويه في المرتبة واحاد نوعه، كافراد جنسه، واما الثانى: فلان معطى كل كمال ليس يفاقد له بل هو متبوعه ومعدنه وما فى المجعول رشحه وظله، فهو سبحانه ذات الذوات وجود الموجودات وحقيقة الحقائق وعلم العلوم وقدرة القدر وسمع الاسماع وبصر البصائر والابصار.

وبالجملة هو كل الاشياء وليس شىء من الاشياء، وهذا مما لا يحتمله الافهام وربما تشمئز عنه النفوس القاصرة فلنمسك عنه.

قوله عليه السلام: وبمضاداته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، لانه لما كان خالق الاضداد، فلو كان له ضد لكان خالقاً لنفسه ولضده وهو محال، ولانك لما علمت ان الضدين باصطلاح الخاصة هما الامران الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد او محل واحد وبينهما غاية الخلاف ويمتنع اجتماعهما فيه، فلو كان بينه تعالى وبين غيره تضاد لكان محتاجاً الى محل تعاقب ضده عليه وقد ثبت انه تعالى غنى

عن كل شيء، وباصطلاح اخر: ضد الشيء هو المكافئ له في القوة والممانع له، و لما كان ما سواه مخلوقاً له مفتقراً اليه فامتنع ان يكون له ضد بهذا المعنى ايضاً كما مر.

وايضاً قد علمت ان المضادة من باب المضاف وعلمت ان المضاف ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي: فالحقيقي هو الذي لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى غيره، وغير الحقيقي هو الذي له في ذاته ماهية غير الاضافة تعرض لها الاضافة، وكيف كان فلا بد من وجود الغير حتى يوجد المضاف من حيث هو مضاف وهو محال عليه تعالى، اما على تقدير الاول: فظاهر، كيف ولا مكافئ له تعالى في الوجود كما مر، واما على تقدير الثاني: فلان صفاته غير زائدة على ذاته، فلو كان مضافاً كان مضافاً حقيقياً، و يلزم ما ذكرناه من المحال.

فان قلت: اليس هو تعالى بذاته مبدأ الاشياء وخالقها وموجدها ومبداها وكل هذه الامور اضافات؟ فيلزم كونه مضافاً حقيقياً.

قلنا: المضاف من اقسام الماهيات التي لها اجناس عالية، والوجود كما علمت ليس بماهية كلية ولا جنس له ولا فصل، سيما الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا ماهية، الا ترى ان كونه موجوداً لا في موضوع لا يوجب كونه جوهرراً؟ اذ الجوهر ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع والاول تعالى لا ماهية له.

قوله عليه السلام: وبمقارنته بين الاشياء عرف ان لاقرين له، برهانه اما اولاً: فلانه تعالى خالق المقترنات ونحو وجودها الذي يحسبه يكون مقترناً بالذات او يصح عليه المقارنة، فالاول: ككون الشيء عارضاً لشيء او معروضاً ملزوماً له او صورة لشيء او مادة او جزء الشيء، واما الثاني: ككون الشيء معروضاً لشيء بعد ما لم يكن او مادة وككون جسم ملائياً لجسم اخر، وهذه كلها مما لا يجوز لحوقه لكل موجود اتفق، بل من الموجود ما يستحيل عليه لذاته الاقتران بشيء كالمفارقات مثلاً وكالاصداد بعضها لبعض، والغرض ان كون الشيء بحيث يجوز له المقارنة لشيء اخر امر يرجع الى خصوصية ذاته ونحو وجوده.

وقد علمت ان خالق كل وجود ليس من نوع ذلك الوجود، فلو كان ذاته تعالى مقارناً لشيء آخر، وانحاء المقارنات محصورة وكل منها قد وجد في المخلوقات، فيلزم كونه من نوع المخلوقات، بل يلزم كونه خالقاً لنفسه كما مر.

ثم اخذ عليه السلام في ذكر اقسام المتضادات والمتفرقات ليبين ان مضادها ومفرقها - اى موجدها متضادة متفرقة - ليس من جنسها ولا متصفاً بها ولا بالتضاد والتفرقة تأكيداً وتوضيحاً لقوله: بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، فمنها النور والظلمة وفي كونهما ضدّين خلاف بين العلماء، مبناه على الخلاف في كون الظلمة امراً وجودياً او امراً عدمياً، فان الاشراقيين واتباعهم على ان الظلمة ليست الاعداء للنور فقط من غير اشتراط الموضوع القابل.

والحق انها ليست عدماً صرفاً، بل هي عبارة عن عدم الصورة عما من شأنه ان يضىء، واذ ليست بعدم صرف ومعدّل يتعاقب مع الضوء على موضوع واحد كالهواء ونحوه، فصح عليه اطلاق الضد على اصطلاح المنطقيين حيث لا يشترط في اصطلاحهم المنطقي كون كل الضدين وجوديين، بل الشرط فيه عندهم التعاقب على موضوع واحد.

نعم ان اريد بالنور الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره مطلقاً معقولاً كان او محسوساً، حتى ان البارئ جل ذكره نور بهذا المعنى، والذوات المفارقة عن الاجرام والصور الادراكية عقلية كانت او حسية كلها انوار بهذا المعنى، اذ كل منها ظاهر بذاته مظهر لغيره فلم يكن للنور بهذا المعنى مقابل وجودى ولا عدم ملكة.

فعلم ان المراد من النور الواقع في كلامه: ضاد النور بالظلمة، هو الضوء المحسوس ومنها اليبس والبلل، وفي عبارة نهج البلاغة «الجمود» بدل اليبس وهو ابلغ لانه قد يفرق بين الرطوبة والبلل وكذا بين اليوسة والجمود، فيقال الرطوبة كيفية بها سهل قبول الاشكال واليوسة كيفية بها يصعب قبول الاشكال، فعلى هذا المعنى يكون الهواء ارطب من الماء لانه اسهل قبولاً منه، واما البلة او البلبل فهي كيفية بها سرعة اللصوق والاتصال فيقابلها الجمود، واليبس يقابله الرطوبة لا البلبل لكن الظاهر في الاستعمالات عدم الفرق المذكور.

ومنها الخشن واللين والصدرد والحرور، والصدرد معناه البارد وهو فارسي معرب «سرد» يقال: يوم صدرد. والحرور فعول من الحر وهو ضد البرد يقال: حرالنهار. من ابواب ضرب وطلب وعلم حرأ وحرارة وحرورا.

وقوله عليه السلام: مؤلفا بين متعادياتها، ذلك في امزجة المركبات من العناصر الاربعة المتعدية اى المتضادة في كيفياتها، فانه سبحانه يجبرها على الامتزاج والالتيام حتى حصلت بينها كيفية متوسطة هي المزاج، اذ لو كان كلامها في مكانه الطبيعي لم يحصل بينها امتزاج، ولو امتزجت من غير استحالة - وهي الحركة في الكيف - لم يحصل منها كيفية متشابهة في الكل هي المزاج. ثم لو لم يقف مدة على وجه الاجتماع لم يكن استحالة لاقتضاء كل حركة زمانا، وهذه الحركات والامتحالات مع السكنات ليست طبيعية ولا قسرية لانتهاء القسر ايضا الى الطبع، ولا ايضا اتفاقية لدوام وقوعها وترتب الغايات الحكمية عليها، والفسر لا يدوم والاتفاق لا يكون الاعلى التدرة. فاذن لابد من استناد هذه الامور الى الاسباب الالهية والامور المنبثقة من عالم القضاء الالهى والقدر الربانى.

وقوله عليه السلام: مفرقا بين متدانياتها، اى بالموت والهلاك لهذه المركبات وبطلان تركيبها، وذلك اما في الانسان وما يجرى مجراه كبعض طوائف الجن او ماله نفس ذات ذكر من الحيوان فليبعثه الى نشأة اخرى، واما في سائر المركبات فللتحول من صورة الى صورة اخرى، لان هذه الاكوان الحيوانية والنباتية والجمادية لها غايات ذاتية في استحالاتها وانقلاباتها الجوهرية، فاذا انتهت منها الى كماله الجوهرى وغايته الذاتية حصلت له نشأته اللاحقة^٢ وفسدت عنه نشأته السابقة، سواء كان جامع الهوية العددية في النشأتين كما في الانسان وما يقرب منه اولا، كسائر المركبات.

وبالجملة ليس سبب ضرورة الموت وزوال الصورة كما هو المشهور عند جمهور علماء الطبيعة^٣ والاطباء من انه لاجل تناهى القوى الجسمية، فكون الموت طبيعيا

١. بينها - م - ط ٢. نشأة لاحقة - م - د ٣. الطبيعة - م - د - ط

عندهم معناه نفاد القوة والحرارة الغريزية، بل السبب الاصلى ما ذكرناه ولهذا نسب الى الله، لانه لحكمة و غاية هي وصول الخلائق الى غاياتها وخيراتها، وقد بينا هذا المطلب فى كتبنا اوضح بيان.

وقد طاوعت عليه السلام المطابقة فى هذه القرائن، فالتأليف بازاء المعاداة و التفريق بازاء البدانة والمقارنة بازاء المبائة والقرب بازاء البعد.

واما قوله عليه السلام: دالة بتفريقها على مفرقها وتأليفها على مؤلفها، فقد سبق وجه الدلالة بما اوضحناه.

وقوله عليه السلام: وذلك قوله: ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، يعنى ان كل موجود من دون الله ففيه زوجان اثنان كالوجوب والامكان والمادة والصورة، وايضاً كل ما عداه يوصف بالمضافين كالعلية والمعلولية والقرب والبعد والمقارنة والمبائة والتألف والتفريق والمعاداة والموافقة وغيرها من الامور الاضافية، و اطلاق الزوج على كل من الواحدين من جهة ازدواجه بالآخر او لان لكل منهما مدخل فى الزوجية كالتممين.

قال بعض المفسرين^١: المراد بالشيء الجنس واقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس نوعان كالجوهر منه المادى^٢ والمجرد ومن المادى الجمادى^٣ والنامى ومن النامى النبات والمدرِك ومن المدرِك الصامت والناطق، وكل ذلك يدل على انه واحد لاكثره فيه، وقوله: لعلكم تذكرون، اى تعرفون من اتصاف كل مخلوق بصفة التركيب والزوجية والتضاييف ان خالقها واحد لا يوصف بصفاتهما.

اما نفى التركيب عنه تعالى: فلما علمت من ان مناطه^٤ الامكان والحاجة. واما نفى التضاييف: فلما علمت ان المضاف مع مضائفه فى الوجود كالتكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر والاول تعالى لامكافئ له فى الوجود كما مر.

١. يشير الى آية ٤٢ سورة الزمر: الله يتوفى الانفس حين موتها. ٢. الذاريات / ٢٧

٣. هو الفخر الرازى فى تفسيره

٤. كل جنس خلق نوعين من الجوهر مثلا المادى «التفسير الكبير»

٥. الجامد «التفسير الكبير» ٦. فرد «التفسير الكبير» ٧. من انه مناط م - د

وقوله: ففرق بين قبل وبعد ليعلم ان لا قبل له ولا بعد، يعنى ان قبلات الاشياء كالزمانيات ونحوها تتخالف بعدياتها، لانها ضعيفة الوجود عالمها عالم التفرقة، فوجودها بهذه الصفة اى صفة التفرقة يدل على ان خالقها ليس كذلك، بل هو قبل كل شىء من حيث هو بعد كل شىء ومبدأ كل مخلوق من جهة ما هو غايته، لان وجوده تعالى وجود جمعى لا يوصف بافتراق وحدانى لا يوصف بكثرة.

قوله عليه السلام: شاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمفرزها، اى الاشياء دالة بطبائعها و فطرها على ان مفريزها اى جاعلها ليس له غريزة، اى طبيعة جسمانية او فطرة نفسانية او جوهر عقلى، والالكان الخالق والمخلوق متحدان فى الذات او الذاتى وهو محال، فكل مجعول شاهد على ان جاعله غيره فى الحقيقة، فلا يوصف تعالى بشىء من صفات المجهولات وغرائرها.

قوله عليه السلام: مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقيتها، اى الموجودات التى خلقها الله موقته باوقاتها، مشعرة بانه تعالى غير واقع فى الزمان ولا موصوف بالوقت كالمضى و المستقبل والحال.

وبرهانه اما اجمالاً: فلما ذكر مراراً من امتناع اتصاف الخالق بصفات المخلوقات، فلا يوصف بوقت وزمان.

واما تفصيلاً: فلما سبق ان الوقت لا ينتهى الى طرف لا وقت قبله، فالزمان غير متناه المقدار، فالحركة التى يتقدر بها حركة متصلة لا مقطوع لها وهى الدورية وقابلها جسم فلكى متجدد الذات متبدل الهوية فى كل ان دائماً الى ان يشاء الله، و فاعلها قوة عقلية غير متناهية القوة والقدرة مقدسة عن التغير والحركة، والالكانت منفصلة واحتاجت الى فاعل اخر غير منفصل.

وبالجملة الحركات لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك اصلاً، دفعاً للدور والتسلسل وهو الاله جل وعلا، اما بذاته بلا متوسط او بتوسط ملك روحانى عقلى، و على اى الوجهين فلا زمان لوجوده حيث لا تغير لكونه، فثبت ان لا وقت لموقت الاشياء وهو المطلوب.

قوله عليه السلام: حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه وبين خلقه، وجه

هذه الدلالة: ان الاحتجاب من لوازم الاجسام والابعاد، وحجبها اما للكثافة والتجزم واما للبعد، واما الموجودات الخارجة عن عالم والابعاد والاجرام فلا حجاب بينها، وكل جسم يفتقر في وجوده الى علة وعلة لا يمكن ان يكون جسم اخر ولا جسماني كمادة الجسم او صورته او عرض قائم به او نفس متعلقة به، وذلك لان تأثير الجسم - ان فرض تأثيره وتأثير قواه ومتعلقاته - انما يكون بمشاركة الوضع، ولكن لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية لشيء فلها مرتبة في الوجود سابقة على وجود معلوله.

واذا كان تأثير العلة الجسمانية بمشاركة الوضع، والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع او موضوعه او مادته.

واما ذات الجسم والمادة التي كلا مناهيه: فلا يمكن ان يكون لموجودها وضع بالقياس اليها قبل وجودها، والالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب ان لا يكون جسماً ولا جسمانيا فتكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات، فوجود المحتجابات دل على ان موجودها موجود غير محتجب عن الخلق وهذا معنى قوله: ليعلم، اي يمثل هذا الدلالة العقلية البرهانية ان لاحجاب بينه وبين خلقه.

فان قلت: اذا لم يكن الاول سبحانه محجوباً عن خلقه فيلزم ان يعرفه كل احد و يراه. قلنا: قد علمت انفاً ان المانع عن معرفة الله ورؤيته ليس وجود حجاب بينه وبين الخلق، بل المانع شدة نوره وقوة ظهوره وقصور الذوات وضعف قوى الادراك واعماشها واندكاكها واحتراقها عند التجلي لغلبة نوره على نورها.

اللمعة السابعة

في انه تعالى موصوف بجميع صفاته الحقيقية سواء كانت لازمة الاضافة ام غير لازمة الاضافة قبل ان يخلق الخلق

وهو قوله عليه السلام: كان رباً اذا لامر بوب والهاً اذا مالوه وسميعاً اذا لا مسموع.

بيان ذلك مبنى على مقدمات ثلاث:

اولها: ان لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود يستحيل خلافه، فالزمانى يتمتع ان يكون انياً والانى يتمتع ان يكون زمانياً والمفارق عن المادة يتمتع ان يكون مادياً و بالعكس، والمنقسم يتمتع ان يكون غير منقسم وبالعكس وعلى هذا القياس.

والثانية: ان الزمان والدهر والسرمد اوعية الوجود بعضها محيط بالبعض، فالزمان وعاء المتغيرات والدهر محيط به والسرمد محيط بهما، فمعية المتغيرات بعضها مع بعض يقع فى الزمان ومعية المتغير مع الثابت يقع فى الدهر ومعية الثابت مع الثابت يقع فى السرمد.

مثال الاول: معية الحركة والزمان او معية الجسم مع حركته ومعية الجسم لجسم اخر من حيث تغيرهما. ومثال الثانى: المعية التى بين العقل والزمان جملة، او الفلك ووجود الخردلة الواحدة مع الفلك فى ان او زمان، ووجود العقل مع النقطة او الان. ومثال الثالث: وجود البارئ مع العقل او العقل مع القضاء.

الثالثة: ان البارئ جل ذكره جميع صفاته وحياته راجعة الى نفس ذاته وكلها موصوفة بصفة ذاته من الوجوب الذاتى والاحدية والفردانية والتقدم والسببية لعل عدها، ولهذا قالت الحكماء الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وقال بعض المحققين: كل صفة من صفاته تعالى اذا حققت كان بعينه الصفة الاخرى.

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: ذاته تعالى فى ازل الازال موصوف بصفات الربوبية لكل شىء والالهية لكل شىء والعالمية بكل شىء، وهذه الاضافات وان اقتضت ان يكون المربوبات والمألوهات والمعلومات معه وهو معها، ولكن لما لم يمكن ان يكون المجهول مع الجاعل فى رتبة الوجود الذاتى، بل قصارى معيتهما ان تكون على نحو المعية فى الوجود التى تكون بين المتأخر بالذات والمتقدم بالذات، فيكونان معاً فى السرمد ان كانا ثابتين غير متغيرين اصلاً، وان كان الجاعل ثابتاً والمجهول متغير الذات فالمعية الوجودية بينهما فى الدهر، وان كان كلاهما متغير الوجود فلا بد ان يكونا معاً فى الزمان او فى الان ان كانا دفعى الوجود.

فاذن معية البارئ تعالى لكل موجود: نفس تقدمه الذاتى عليه، ولخصوص الحوادث الزمانية: نفس بقاءه السرمدى و حدوثها الزمانى، اذ لا يتصور بينهما معية وراء هذه المعية، كما ان معية اجزاء الزمان والحركة بعضها لبعض ليست الا اتصالها التدريجى المستلزم لتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض، تقدماً زمانياً وتأخراً زمانياً لا يجتمع المتقدم بهذا التقديم مع المتأخر، فمعيتها فى الوجود الدهرى عين تقدمها وتأخرها الزمانين اذ لا يتصور بينهما معية غير هذه المعية.

فعلى هذه القاعدة ثبت وتحقق ان كونه تعالى رباً اذ لا مربوب لا ينافى كونه مع كل مربوب الذى هو شرط التضاييف، وكذا كونه سمياً بصيراً حيث لا مسموع ولا مبصر لا ينافى كونه مع كل مسموع ومبصر كما هو شرط المضافين^١، وهكذا الامر فى كونه خالقاً رازقاً غفوراً رحيماً وغيرها من الصفات الاضافية، فان نسبته تعالى الى جميع الزمانيات والمتجددات نسبة واحدة غير متكررة ولا متجددة، والوجه ما ذكرناه.

فمن قال من اهل الكلام ان العلم قديم والتعلق حادث والقدرة قديمة والتعلق حادث، ان كان مراده ما ذكرناه فهو حق والافباطل، فعلمه بكل شيء قبل وجوده وحين وجوده وبعد وجوده علم واحد ثابت الذات ازلاً وابداً وكذلك قدرته وسائر اضافاته، فهكذا يجب ان يتصور هذا المطلب حتى لا يلزم التغير فى ذاته ولا القدرح فى احديته. والله ولى التوفيق^٢.

الحديث الخامس

وهو السابع والاربعون وثلاث مائة

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن شباب الصيرفى، واسمه محمد بن الوليد. عن على بن سيف بن عميرة قال حدثنى اسمعيل بن قتيبة»، بضم القاف وفتح التاء بعده المنقوطة^٣ فوقها نقطتين ثم الباء المنقطة تحتها نقطتين الساكنة ثم الباء المنقطة تحتها

١. بينهما - م - د ٢. المتضايفين - م - د ٣. التوفيق والتحقيق - م - د

٤. المنقطة «ص»

نقطة واحدة المفتوحة، مجهول من اصحاب الرضا عليه السلام «صه» وكذا في رجال الشيخ رحمه الله. «قال: دخلت انا وعيسى شلقان على ابي عبدالله عليه السلام فابتدأنا فقال: عجباً لأقوام يدعون على امير المؤمنين (ع) ما لم يتكلم به قط، خطب امير المؤمنين (ع) الناس بالكوفة فقال:

الحمد لله الملهم عباده حمده و فاطرهم على معرفة ربوبيته، الذل على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازله و باشتباههم على ان لا شبه له؛ المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته و من الابصار رؤيته و من الاوهام الاحاطة به؛ لا امد لكونه و لا غاية لبقائه؛ لا تشمل المشاعر و لا تحجب الحجب و الحجاب بينه و بين خلقه خلقه اياهم لا متناعه مما يمكن في ذواتهم و لا مكان مما يمكن في ذواتهم و لا مكان مما يمنع منه و لا فراق الصانع من المصنوع و الحاد و المحدود و الرب و المربوب.^١

الواحد بلا تأويل عدد و الخالق لا بمعنى حركة و البصير لا بآداة و السميع لا بتفريق آلة و الشاهد لا بمماشية و الباطن لا باجتان و الظاهر البائن لا بتراخي مسافة، ازله نهيمة لمجاول الافكار و دوامه ردع لطامحات العقول قد حسر كنهه نوافذ الابصار و قمع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطل ازله و من قال: اين؟ فقد غياه و من قال: علام؟ فقد اخلا منه و من قال فيم؟ فقد ضمّنه.

الشرح

قوله: يدعون على امير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط، اشارة الى ما تقولت واختراّت عليه عليه السلام جماعة الغلاة من دعوى الالهية و الحلول و نحوه. و هؤلاء هم الذين غلوا في حقه او في حق ائمة المعصومين عليهم السلام حتى اخرجوهم من

١. و لا تحجب - اي: لكونه محيطاً. الحجب: اثبات في عين السلب و السلب في عين الاثبات (نوري)

٢. و الحاد من المحدود و الرب من المربوب (الكافي) ٣. لمجادل (الكافي)

حدود الخلقية و حكموا فيهم باحكام الالهية.

فربما شبهوا عليا عليه السلام او واحداً من اولاده الائمة عليهم السلام بالاله. وربما شبهوا الاله بالخلق و هم على طرفى الغلو و التقصير، و انما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية و التناسخية و مذاهب اليهود و النصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق و النصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهة فى اذهان جماعة من فرق الشيعة و هم الغالية حتى حكمت باحكام الالهية فى حق على عليه السلام و بعض اولاده عليهم السلام.

فمنهم السبائية اصحاب عبد الله بن سبأ و اسمه مذكور فى الكشى و الخلاصة و وصفه بانه غال ملعون احرقه امير المؤمنين عليه السلام و كان يزعم ان عليا عليه السلام اله و انه نبى.

و ذكر محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل انه قال لعلى عليه السلام: انت انت، يعنى انت الاله، فنفاه الى المدائن. و زعم انه كان يهودياً فاسلم و كان فى اليهود يقول فى يوشع بن نون وصى موسى صلوات الله عليه مثل ما قال فى على عليه السلام، و هو اول من اظهر القول بالغلو و منه انشعبت اصناف الغلاة. و زعمت السبائية ان علياً عليه السلام حى لم يقتل و فيه الجزء الالهى و لا يجوز ان يستولى عليه و هو الذى يجىء فى السحاب، و الرعد صوته و البرق تبسمه، و انه سينزل بعد ذلك فيملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.

قال: و انما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام و اجتمعت عليه جماعة، و هذا ينافى القول بانه قتل على عليه السلام و حرقه^٢، و قالت هتولاء بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على عليهم السلام.

قال: و هذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة و ان كانوا على خلاف مراده، هذا عمر كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد فى الحرم و رفعت القصة اليه: ماذا اقول فى يد الله فقأت عيناً فى حرم الله؟، فاطلق عمر اسم الالهية عليه لما عرف منه ذلك.

١. حرقه «ص» ٢. كان «ص» ٣. هذا الكلام من الشارح قدس سره.

و منهم: الكاملية اصحاب ابي كامل كفر جميع الصحابة بتركهم بيعة على عليه السلام، و طعن في على عليه السلام بتركه طلب حقه و لم يغدره القعود^١ على انه غلافى حقه، و كان يقول: الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص و ذلك النور في شخص يكون الامامة فيه، و ربما تناسخ الامامة فتصير نبوة. و قال: يتناسخ^٢ الارواح بعد الموت. و الغلاة على اصنافهم كلهم متفقون على التناسخ و الحلول.

و منهم: العلانية اصحاب العلين بن ذراع الاحدى و قال قوم: الدرر^٣، و كان يفضل عليا عليه السلام على النبي صلى الله عليه و اله و زعم انه الذي بعث محمداً صلى الله عليه و اله و سقاه الها و كان يقول بدم محمد. - لمن الله العلين و صلى الله على سيدنا المرسلين محمد و اله^٤ - و زعم انه بعث ليدعو الى على عليه السلام فدعا الى نفسه.

و منهم: من قال بالهيتما جميعاً و يقدمون عليا عليه السلام في احكام الالهية و يسمونهم العينية.

و منهم: من يقول بالهيتما جميعاً و يفضلون محمداً صلى الله عليه و اله في الالهية و يسمونهم الميمية.

و منهم: من قال بالالهية لخمسة^٥ اصحاب الكساء محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و قالوا خمستهم شىء واحد و الروح حالة فيهم بالسوية لافضل لواحد^٦ على الآخر، و كرهوا ان يقولوا فاطمة بالتأنيث بل قالوا «فاطم» و فى ذلك يقول بعض شعرائهم:

توليت من بعد الله فى الدين خمسةً نبياً و سبطيه و شيخاً و فاطمها
و منهم: طوائف اخرى و ذكر اقوالهم يؤدى الى الاطناب.

١. فى على عليه السلام ايضاً «الملل»

٢. فى القعود، قال: و كان عليه ان يخرج و يظهر الحق على انه «الملل»

٣. يكون نبوة و فى شخص يكون امامة «الملل» ٤. يتناسخ «الملل»

٥. العلانية اصحاب العلين بن ذراع الدوسى و قال قوم هو الاسدى «الملل»

٦. هذا من كلام الشارح قدس سره. ٧. لجملة «الملل» ٨. لواحد منهم «الملل»

فغرض الصادق عليه السلام من نقل هذه الخطبة المشتملة على مناهج التوحيد و التزئيع ليعلم الناس انه برئ مما نسبت اليه الغلاة كبراءة عيسى عليه السلام مما نسبت اليه النصارى.

قوله: الحمد لله الملهم عباده حمده، اراد بالعباد الملهمين حمده خواص البشر.
 وقوله: فاطرهم على معرفة ربوبيته، اى جاعلهم على فطرة الايمان و المعرفة كما فى قول النبى صلى الله عليه واله: كل مولود يولد على الفطرة... الحديث، اشارة الى ان معرفة الله فطرى للنفوس الالدية و ان الكفر و الضلال عرض طارى على قلوبهم، كالطبع و الرين على المرأة، فافسدها عما فطروا عليه من قبول نور الايمان و المعرفة.
 قوله: الدال على وجوده بخلقه، اشارة الى ما يستدل بوجود الخلق و امكانه على وجوب وجود الخالق بالبراهين المتعددة التى بعضها من طريق الاجسام و بعضها من طريق الحركة و بعضها من طريق النفس كما هو مفصل فى الكتب العقلية.
 وقوله: و بحدوث خلقه على ازله، اشارة الى ما ذكرنا من دلالة حدوث الشئ على سبق الحركة التى لا بداية لها و على فاعله الازلى الذى لا ينقطع فيض رحمته وجوده ازلاً ابداً.

وقوله: و باشتباههم على ان لاشبه له، اراد باشتباههم كونهم ذوى اشباه و امثال، فان كل ممكن ذو ماهية و كل ذى ماهية و ان كانت ماهيته منحصرة فى الخارج فى فرد واحد، فانه يحتمل من حيث ماهيته الاشتراك بين اشياء كثيرة متشابهة متعائلة، و كل ما يكون ذا ماهية محتملة للكثرة، فلا بد فى وجوده الخاص ببعض افراده دون بعض من علة خارجه عن ماهيته، فكل ذى ماهية معلول محتاج الى علة فاعله، ففاعله ان كان ذا ماهية فيحتاج الى فاعل اخر، وهكذا الكلام فى فاعل فاعله، فيتسلسل الامر الى لانهاية او يدور او ينتهى الى فاعل لا ماهية له غير الوجود الصرف، و القسمان الاولان باطلان فتعين الثالث و هو الحق المطلوب.

و قال بعض شراح نهج البلاغة: اراد باشتباههم على ان لاشبه له، اشتباههم فى

الحاجة الى المؤثر والمدبر، وتقرير هذا الطريق ان نقول: ان كان تعالى غنياً عن المؤثر فلا شبه له في نفى الحاجة اليه، لكن المقدم حق فالتالى مثله.

اقول: فيه ما لا يخفى من القصور بوجهين: احدهما ان المطلوب فى تنزيه الحق تعالى عن الشبه هو نفى الشبه عنه على الاطلاق لانفى وجه من وجوه الشبه فقط كالحاجة. وتانيهما ان نفى الحاجة عنه تعالى مما لا يحتاج الى اثباته له من جهة تشابه الخلق فيها، بل مجرد كونه واجب الوجود يلزمه نفى الحاجة عنه الى غيره لزوماً بيناً، فلا استدلال عليه لغو من الكلام مستدرك، فالاولى فى شرح هذا الكلام ما ذكرناه.

ثم قال: وقيل: اراد باشتباههم اشتباههم فى الجسمية والجنس والنوع والاشكال والمقادير والالوان ونحو ذلك، واذ ليس داخل تحت جنس لبرائته عن التركيب المستلزم للامكان، ولا تحت النوع لاقتقاره فى التخصيص بالعوارض الى غيره، ولا بذى مادة لاستلزامها التركيب، فليس بذى شبه فى شىء من الامور المذكورة. قال: والاول اعم فى نفى التشبيه.

اقول: اراد بالاعمية فى الوجه الاول اعمية دليله الذى هو وجود الحاجة فى المخلوقات كلها بخلاف الوجه الثانى، اذ ربما يوجد موجود من المخلوقات لا يشبه له فى نوعه ولا فى جنسه لبساطته ولا فى الاشكال والمقادير والالوان وغيره، وهذا الوجه وان كان اخص دليلاً من الوجه الاول لكنه اعم فائدة، وهو نفى الشبه عنه من وجوه اخرى ايضا، والعبرة بعموم المطلوب وشموله لاقسامه اولى من المعبرة بعمومية مادة الدليل، فالوجه الثانى اولى.

واما الوجه الذى ذكرناه فالدليل والمطلوب كلاهما عامان، لان دليلنا كون المخلوق ذا ماهية محتملة للاشياء والمطلوب الحاصل منه نفى الشبه عنه تعالى من جميع الوجوه والحيثيات.

قوله: المستشهد باياته على قدرته، اراد باياته الايات الالافية: كخلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب، والانفسية: كخلق

الارواح والعقول والنفوس وانحاء علومها وادراكاتها وصفاتها. ولا شك انه كلما كان المخلوق اعظم واشرف كان الخالق اعلى قدرة واشرف قوة، ثم لا اعظم ولا اشرف من هذه المخلوقات، فلا اعلى قدرة ولا اشرف قوة من خالقها ومدبرها ومسخرها، فمن قدر على خلقها فهو على كل شيء قدير كما قال: سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يبين لهم انه الحق^١، وقال: ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب^٢، وقال: والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرهم ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون^٣، وكقوله: قد بينا لكم الايات لعلكم تعقلون^٤، وقوله: ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السكك والوانكم^٥، ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامرهم^٦، ومن اياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها^٧، ومن اياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون^٨، ومن اياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماءً فيحيى به الارض بعد موتها^٩، الى غير ذلك من الايات العظيمة والشهادات القائمة الدالة على غاية قدرته ونهاية حكمته. وقوله: الممتنعة من الصفات ذاته، اراد بالصفات الاحوال الزائدة على الذات الموجودة بوجود الاعراض، فهو تعالى عالم لا يعلم عارض لازم، قادر لا بقدرة زائدة هى من باب الكيفيات النفسانية، يريد لا بقصد زائد وهكذا فى جميع نوعه الكمالية. والمراد ان صفاته تعالى كلها موجودة بوجود واحد هو بعينه وجود ذاته، فذاته تعالى وجود وعلم وقدرة وحيوة وارادة وسمع وبصر وغيرها، وكذلك ذاته تعالى موجود وعالم قادر حى يريد سميع بصير دراك فعال حكيم رحيم جواد كما ذكرنا مراراً.

واكثر الناس لما رأوا ان مفهومات الصفات متغايرة ظنوا ان تغايرها من حيث المعنى والمفهوم يوجب اختلاف الحثيات الوجودية، فذهبوا الى نفي العلم والقدرة وسائر الصفات عن ذاته وجعلوا الذات الاحدية خالية عن هذه النعوت الكمالية.

١. فصلت/ ٥٣ ٢. آل عمران/ ١٩٠ ٣. النحل/ ١٢ ٤. الحديد/ ١٧

٥. الروم/ ٢٢ ٦. الروم/ ٢٥ ٧. الروم/ ٢١ ٨. الروم/ ٢٠ ٩. الروم/ ٢٤

لكن جعلوها نائية مناب تلك الصفات في ترتب الآثار، فيلزم على مذهبيهم ان تكون الاسماء والصفات كلها مجازات من الالفاظ في حقه تعالى، وان لا يكون ذاته تعالى مصداقاً لشيء من معاني الاسماء والصفات، والقول بالتشبيه اولى من هذا التعطيل.

بل الحق الحقيقي بالتحقيق والايمان والعرفان: ان جميع هذه الصفات موجودة بوجود اصيل متأكد في غاية التأكد والتأصل اعلى واشرف من وجود غيره، فالعلم الذي له تعالى اعلى واشرف اقسام العلم وجوداً، والقدرة التي له اكاد انحاء القدرة وجوداً وتحققاً لا مفهوماً وماهية، اذ لا تفاوت بين افراد المعنى الواحد او الماهية الواحدة في نفس المعنى والماهية، بل انما التفاوت يقع بين انحاء الوجودات بالقوة والضعف والوجوب والامكان والتقدم والتأخر، فهكذا يجب عليك ان تعلم هذا المقام لثلاثتقع في التعطيل ولا في التشبيه.

قوله: ومن الابصار رؤيته، عطف على من الصفات ذاته، يعنى الممتنعة رؤيته من وقوعها بالالات البصرية، لانها الات او قوى جسمانية وادراكه تعالى بهذه الالات محال، لنهوض البرهان الدال على ان افعال جميع القوى الجسمانية وانفعالها انما هي بمداخلة الوضع وتحقق النسبة الوضعية، وهي لا يتحقق بالنسبة الى ما لا وضع له، والاول سبحانه برئى عن الوضع والحيز كل البرائة، فلا يقع اليه اشارة حسية.

ثم كل مدرک لا يدرك الا ما هو من بابه، فادراك البصر اولاً وبالذات للاضواء و الالوان والتبعية للمقادير والاشكال وغيرها، وهو سبحانه ليس من باب الضوء واللون حتى يدركه الابصار وانما هو من باب الانوار العقلية، لانه نور الانوار العقلية فلا امتناع منه عن يدركه نور عقلى على قدر ما يمكن للنور الضعيف ان يشاهد النور القوى.

فالؤمن العاقل اذا قوى نور عقله بقوة الايمان والمعرفة وصار عقلاً بالفعل مجرداً عن التعلقات الطبيعية والفواشى البدنية فيوشك ان يطالع ذاته مطالعة علمية ويشاهد حقيقته مشاهدة عقلية، لكن لا على وجه الاحاطة والاكتناه بل على قدر قوته وطاقته، وفى قوله: ومن الابصار رؤيته، ايماء لطيف الى عدم امتناعه من ادراك البصائر و

القلوب بانوار المعرفة وحقائق الايمان كما قال عليه السلام: ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان.

وقوله: ومن الاوهام الاحاطة به، وذلك لوجهين: الاول: الوجه العام لكل قوى ادراكية وهو: ان ذاته غير متناهي شدة النورية والوجود فهو محيط بما سواه، فلا يحيط به شيء، والالزم احاطة الشيء بنفسه وهو محال والثاني: ان ادراك الوهم يختص تعلقه بالمعاني الجزئية المتعلقة بالاشخاص الجسمانية وذاته تعالى ذات عقلية غير متعلقة بشيء.

وقوله: لا اما يحونه، لانه فوق الاجال والاماد والازمنة والاقوات. ولا غاية لبقائه، لان بقاءه بذاته لا بصفة عارضة لذاته. وهو يبقى كل بقاء وغاية كل الاشياء فلا غاية له. لا شمله المشاعر، لما علمت. ولا تحجبه الحجب، لانها مختصة بالجسمانيات وهو تعالى في نفسه كما علمت اظهر من كل ظاهر، لانه نور الانوار واما الحجاب عن ادراك الخلق اياه قصور ذواتهم ونقصان قواهم، وكمال ذاته وعدم تناهي قوته النورية واليه الاشارة بقوله: والحجاب بينه وبين خلقه خلقه اياهم. وبين ذلك بوجهين:

احدهما: ان الادراك لما كان عبارة عن حصول المدرك للمدرك فلا بد ان لا يمتنع على ذات احدهما ما يمكن حصوله لذات الاخر، وهي هنا بخلاف ذلك، اذ يمتنع عليه تعالى ما يمكن في ذواتهم من النقائص والامكانات والاعدام وهو قوله: لا تمتاعه مما يمكن في ذواتهم، ويمكن له بالامكان العام ما يمتنع منه ذواتهم من وجوب الوجود والازلية الذاتية والشدة الغير المتناهية وهو قوله: ولا مكان مما يمتنع منه.

والوجه الثاني: ان الادراك يلزمه شمول المدرك للمدرك، ومن ضرورة المخلوقية ان يفترق ذات الصانع عن ذات المصنوع لكمال الصانع ونقص المصنوع، وان يفترق وجود الحاد عن وجود المحدود، سيما وقد كان الحاد غير متناه والمحدود متناه، اذ قل علمت ان كون الوجود محدوداً متناهياً من لوازم المعلولية، لانه بما هو وجود لا يقتضى التناهي والالام يوجد منه غير متناه، فلا بد له من كونه محدوداً من علة،

وما لاعلة له — وهو البارئ جل ذكره — لاحد له وهو يحد ما عداه، وكذلك يفتقر الرب عن المربوب.

ولما بين وحدانية الاول وتفرده عن الاشياء وعن شبهها وافتراقه عن الخلق غاية التفرد والتفريق، حاول ان ينبه على كيفية وحدته وخالقته وعلمه فقال: الواحد بلا تأويل عدد، يعنى ان وحدته تعالى ليست من باب الاعداد، وهى التى تحصل بتكرار امثاله الموجودة او الموهومة العدد والكثرة، وهو تعالى مما ليس كمثله شىء، وذلك لان وحدة كل شىء ليست الانفس وجوده الخاص به، واذ ليس لوجوده مثل لا خارجاً ولا ذهنأً فكذلك لوحده وسائر صفاته الحقيقية اذ كلها ذاته، فوحدة علمه وحدة مجهولة الكنه ليست من باب الاعداد فلا ثانى لعلمه خارجاً ولا ذهنأً، وكذا وحدة قدرته وارادته وغيرها من الصفات.

وقوله: والخالق لا بمعنى الحركة، لان خلقه الابداع والافاضة لا المباشرة والتعمل، ولان الحركة من عوارض الاجسام وما يتعلق بها وهو منزّه عن الجسمية وعن التعلق بها.

وقوله: البصير لا بآداة والسميع لا بتفريق الة، اما اجمالاً: فلانه بذاته خالق ما سواه، فما سواه سواء كان الة او مماسة مخلوق له، فلا يفتقر فى ايجاده لشىء اليها. واما تفصيلاً: فلانه لو صدر عنه شىء من الاثار بالة فان كانت تلك الالة من فعله فاما بتوسط الة اخرى او بدونها، فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل بالذات لا بالة، و ان كان فعله لها بتوسط الة اخرى فالكلام فيها كالكلام فى الاولى ويلزم التسلسل، و ان لم تكن تلك الالة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها، كان البارئ مفتقراً فى تحقق فاعليته وقدرته الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن بالذات، هذا خلف.

وقوله: لا بتفريق الة، اى لا بالة مغايرة لذاته وهى من لوازم كون الالة الة. وقوله: والشاهد لا بمماسة، لان التماس من خواص الاجسام والمشاهدة بالمماسة للمشهود نفسه كما فى اللامسة والذائقة وللمتوسط بين الشاهد والمشهود كما فى الشامة والسامعة والباصرة.

و الحاصل ان ادراكات الحواس الظاهرة الخمسة و مشاهداتها كلها لا يتم الا بالمماسه لجسم من الاجسام، وان كان المشهود له و الحاضر بالذات عند النفس شيئاً اخر غير الممسوس بالذات او بالواسطة.

وقوله: الباطن لا باجتنان، اى باستار بل بطونه لاجل شدة الظهور كما سبق.
وقوله: والظاهر، لان وجوده مجرد عن الغواشى الساترة، والوجود نفس النور و الظهور.

وقوله: البائن لا يتراخى مسافة، لانه منزه عن الابعاد والاجرام والمسافة و الحركات، بل مباينته للاشياء لكمال ذاته و شدة وجوده و نقص وجود الاشياء و ضعفها.

وقوله: ازله نهية لمجاول الافكار، اى منعه وزجره لتحولات الافكار، و فى نسخة: «نهى» بدون التاء، و ذلك لان ازليته ليست من باب الازمنة حتى يكون عبارة عن لانهاية زمان و جوده فى جهة البداية، لانه فوق الزمان، بل بنفس وجوده و حقيقة ذاته فلا سبيل اليه للعقول و الافكار. وكذ قوله: و دوامه ردع لطامحات العقول، اى دفع لارتفاع انظار العقول، اذ دوامه ليس بمعنى لانتهاى زمانه فى جهة النهاية، بل دوامه و بقاءه كازله و سرمدية نفس حقيقته المحيط بالازال و الابداد، القاهر على جميع العقول و الافكار، الباهر نوره على كل الانوار، فيرتدع عن ضوء كبريائه و شمس عظمتة ابصار العقول و انظار الافهام كما قال: قد حصر، اى كل و انقطع، كنهه، اى عن ادراك كنهه، نوافذ الابصار، اى الابصار النافذة بشعاعها فى المراتب. و قوله: و قمع، اى قهر و دفع، وجوده جوائل الافكار، اى الافكار بجولانها فى المعانى و حركاتها الفكرية.

ثم اخذ فى التقرير و التجهيل لمن اخل بتوحيد ذاته و صفاته فقال: فمن وصف الله فقد حده، اى من وصفه بصفة زائدة فقد جعله محدوداً، لان كل صفة من الصفات التى هى غير الذات واقعة تحت مقولة معينة من المقولات و لها حد خاص من الماهية، و الوجود لا يوصف به الا ذات مخصوصة لها وجود معين محدود، و قد علمت

ان ذاته اصل الذوات ووجوده حقيقة الوجود الذي ينشعب منه الوجودات الخاصة كلها، فلاحد لصفاته كما لاحد لذاته، ومع هذا فيلزم منه محال اخر وهو قوله: ومن حده فقد عده، وبيان هذا بوجهين:

احدهما ان ذالحد مركب من شيئين وكل مركب من كثرة معدود، اما اذا كان المراد من الحد ما هو مصطلح المنطقيين في التعريفات وهو المركب من الجنس والفصل فذاك لان كل صفة عارضة تحت مقولة كالكيف، والمقولة جنس عال فلها فصل لا محالة فيكون مركباً منهما وتركيب العارض يوجب تركيب المعروض. واما غير الحد المنطقي: يعنى كون وجود الشيء متاهياً، فهو ايضاً يستلزم التركيب من اصل الوجود من شيء اخر يقتضى تناهيه على هذا الحد المعين، اذ نفس كون الشيء وجوداً او موجوداً لا يقتضى هذا التناهى، والا لم يوجد غيره، فهناك امران، فيكون المحدود ذاعده.

وثانيهما انه يلزم كون الشيء محدوداً ان يكون وحدته عددية من باب الاعداد، اذ كل ماله ماهية يحتاج في وجوده - لتساوى نسبة الماهية الى جميع ما يفرض من الاتحاد - الى تشخص زائد عليه، فيكون وجوده واحداً من الامثال فيكون معدوداً.

وقوله: ومن عده فقد ابطال ازله، لان كل معدود محتاج في وجوده او في ماهيته الى غيره، فالافتقار في الوجود الى الاجزاء - ان كان المراد من المعدود المركب كما في الوجه الاول - وفي الماهية الى امر خارج - ان كان المراد منه الواحد العددي كما في الوجه الثاني - وكل مفقر الى الغير في الوجود فهو باعتبار ذاته ليس بموجود وانما يوجد بسبب الغير، وحال الشيء بحسب ذاته اقدم من حاله بسبب غيره، فكل مفقر الى غيره مسبوق بالعدم بالذات فليس ازلى بالذات، فكون الشيء معدوداً يناهى كونه ازلياً. فثبت ان من عده تعالى فقد ابطال ازله.

واعلم ان ترتيب هذه المقدمات على هذا الوجه من قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطال ازله، يسمى قياساً مفصلاً وهو القياس المركب الذي يطوى فيه النتائج والصغريات وعند ذكرها يتبين ان المقصود منها ان من وصف الله فقد ابطال ازله.

ولما بين عليه السلام بطلان مذاهب التشبيه عقبه بإبطال مذاهب التجسيم، وانما قدم نفى التشبيه على نفى التجسيم لان الاول اخفى فساداً واشكل شبهة من الثانية، فشره وضره اكثر، لان اكثر الناس لا يقدر على دفعه، فرب انسان يسهل عليه تنزيهه تعالى عن الجسمية ولا يسهل عليه تنزيهه عن الصفات، فازاحة الاول اهم وتقدير اهم اولى واليق.

فقال: ومن قال اين فقد غياه، اين من جملة حروف الاستفهام سؤال عن مكان الشيء وقد يراد بها نسبة الشيء الى مكانه، والموجود فى المكان سواء كان بمعنى البعد المجرد او السطح الباطن للحاوى او ما يعتمد عليه الشيء ويستقر كما فى عرف المتكلمين لا يكون الاجسام بالذات وما يلحقه بالعرض.

والمعنى: ان من اعتقد كونه تعالى ذا اين فقد غياه اى جعل لوجوده غاية ينتهى اليها و حداً يتحدد به، وذلك محال عليه تعالى لما علمت من كونه غاية جميع الاشياء فلا غاية ولا نهاية له ولا حد ينتهى اليه ويتحدد.

وقوله: ومن قال «على م» فقد اخلا منه ومن قال فيم فقد ضمنه، اصل «على م» و «فيم»، على ما وفى ما، حرفان دخلا على ماء الاستفهامية فحذف الفها لا اتصالها بهما تخفيفاً فى الاستفهام خاصة، وهاتان القضيتان فى تقدير شرطيتين متصلتين يراد منهما تنزيه الحق عن مثل هذين الاستفهامين فى حقه وتاديب الخلق ان لا يستفهموا عنه كذلك.

وبيان المراد منهما باستثناء نقيض تاليهما وحذف الاستثناء ههنا الذى هو كبرى القياس على ما هو المعتاد فى القياس المضمر.

واعلم ان تقدير المتصلة الاولى انه لوصح السؤال عنه بـ «على م» لجازخلو بعض الجهات والاماكن عنه، لكنه لا يجوز خلو مكان عنه فامتنع الاستفهام عنه بـ «على م».

بيان الملازمة: ان مفهوم على، وهو العلو والفوقية، لما كان موجوداً فيما كانت «ما» استفهاماً عن شيء هو فوقه وعال عليه وذلك يستلزم امرين: احدهما بواسطة و

ملزوم والآخر لازم بلا واسطة الآخر ولازم له^١.

فالذى بواسطة ولازم لها: اخلاء سائر الجهات والاماكن عنه وهو ما ذكره عليه السلام.

واما الواسطة الملزومة: فهي اثبات الجهة المعينة وهي جهة فوق، اذ كان اختصاصه بجهة معينة يستلزم نفى كونه في سائر الجهات، وانما جعل عليه السلام لازم هذه المتصلة كونه قد اخلى منه ليلزم من ابطال اللازم وهو الخلو عنه بطلان اختصاصه بالجهة المعينة ليلزم منه بطلان المقدم وهو صحة السؤال عنه بـ «على م» فاما بطلان التالي فلقوله: وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم^٢، وقوله: وهو معكم اينما كنتم^٣.

فان قلت: مثبت الجهة لا يجهل هذه الايات، بل له ان يقول لاتنافى بين اثبات الجهة المعينة وبين مقتضى هذه الايات، لان المقصود من كونه في السماء وفي الارض اى يعلمه وكذلك المراد من معيته للخلق، واما كونه في جهة فوق فهو بذاته، فحيث لا يكون هذه الايات منافية لغرضه.

قلنا: انما جعل عليه السلام قوله: فقد اخلى منه، لازماً في هذه القضية، لان نفى هذا اللازم بهذه الايات ظاهر، وذلك ان مثبت الجهة انما يعتمد في اثباتها له على ظواهر الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى: الرحمن على العرش استوى^٤، فكانت معارضة، مقتضاها بظواهر هذه الايات انضع في الخطابة وانجع في قلوب العامة من البراهين العقلية على نفى الجهة، وايضاً دلالة هذه الايات على عدم خلو مكان من الامكنة منه تعالى يستلزم دلالتها على عدم اختصاصه بجهة فوق، والمعارضة كما يكون بما يقتضى ابطال لازم مقتضاه^٥، فكانت مستلزمة لعدم جواز الاستفهام عنه بـ «على م».

ولو قال: ومن قال «على م» فقد اثبت له جهة لم يكن ابطال هذا اللازم الا بالدليل العقلي لكون ظواهر الثقلية مشعرة باثبات الجهة له، فلذلك عدل عليه السلام

١. احدهما بواسطة الآخر ولازم له - م - د ٢. الانعام / ٣ ٣. الحديد / ٤

٤. طه / ٥ ٥. ابطال مقتضى الدليل كذلك يكون بما يقتضى ابطال لازم مقتضاه - م - د

الى هذا اللازم، كما بيناه لوجود ما يبطله فى القرآن الكريم و هى الايات المذكورة، حتى اذا عدل المثبت للجهة عن ظواهر هذه الايات الى التأويل باحاطة العلم مثلاً، الزمناه مثله فى نحو قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى^١.

فقلنا: المراد من الاستواء الاستيلاء بالقدرة او العلم كما مر، وانما خص عليه السلام جهة العلو بانكار اعتقادها والتخدير منه، لان كل معتدله جهة يخصصه بها لما يتوهم انه اشرف الجهات و لانها التى نطق بها القرآن الكريم، فكانت شبهة المجسمة فى اثباتها اقوى فلذلك خصها بالذكر.

واما تقدير المتصلة الاخرى: فهو انه لو صح السؤال عنه بـ «فى م» لكان له محل يتضمنه و يصدق عليه انه فيه صدق العرض فى المحل، لكنه يمتنع كونه فى محل فيمتنع السؤال عنه بـ «فى م».

بيان الملازمة: ان مفهوم فى لما كان موجوداً فى «ما»، كان الاستفهام بـ «فى م» استفهاماً عن مطلق المحل والظرف، ولا يصح الاستفهام عن المحل لشيء الا اذا صح كونه حالاً فيه، والله تعالى متزه عن الحلول فى المكان.

وبيان بطلان التالى: انه لو صح كونه لكان اما ان يجب كونه فيه، فيلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك المحل والمحتاج الى الغير ممكن بالذات، وان لم يجب حلوله جاز ان يستغنى عنه والغنى فى وجوده عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل، فان الكون فى المحل يلزم الافتقار اليه واذا استحال ان يكون فى محل كان السؤال بـ «فى م» جهلاً باطلاً.

الحديث السادس

وهو الثامن والاربعون و ثلاث مائة

«ورواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة»، مجهول غير مذكور. «عن فتح بن

عبدالله مولى بنى هاشم، مجهول ايضا. قال كتبت الى ابي ابراهيم عليه السلام: اسأله عن شيء من التوحيد، فكتب الى بختة: الحمد لله الملهم عباده حمده، وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد الى قوله: وقمع وجوده جوائل الاوهام - ثم زاد فيه :-

اول الديانة^١ به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفى الصفات عنه، بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعاً بالثنائية الممتنع منه الازل؛ فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده، ومن عده فقد ابطال ازله ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه ومن قال: فى ما؟^٢ فقد ضمنه ومن قال: على ما؟^٣ فقد جهله ومن قال: اين؟ فقد اخلامنه ومن قال: ما هو؟ فقد نعته ومن قال: الى ما؟^٤ فقد غاياه، عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا محبوب، وكذلك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون.

الشرح

قوله عليه السلام: اول الديانة معرفته، الديانة والدين بمعنى واحد وكان الدين فى اللغة بمعنىين: احدهما العادة والشأن يقال: دانه اذله واستعبده و دنته فدان و دانه ديناً أى اجازه، يقال: كما تدین تدان، أى كما تجازى تجازى بفعلك بحسب ما صنعت وعملت وقوله تعالى: انا لمدینون^٥، أى مجزيون ومنه الديان فى اسماء الله، وقوم دين بسكون الياء أى داينون. والمعنى الثانى الطاعة، ودان له أى اطاعه ومنه الدين وجمعه اديان وهو الشريعة الصادرة بواسطة الرسل عليهم السلام.

ولما كان اتباع الشريعة طاعة مخصوصة كان ذلك تخصيصاً من الشارع للعام باحد مسمياته، ولكثرة استعماله فيه صار حقيقة شرعية دون سائر المسميات، لانه المتبادر الى الفهم حال اطلاقه وكذا الديانة.

واعلم ان هذه الفقرات وقعت فى كلام امير المؤمنين عليه السلام بزيادة فقرتين

١. الديانة به (الكافي) ٢. فى م (الكافي) ٣. على م (الكافي)

٤. الى م (الكافي) ٥. الصفات/ ٥٣

هكذا: اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص نفى الصفات عنه.

فنتقول: ان معرفة الصانع سبحانه على مراتب: فاولاها وادناها ان يعرف العبدان للعالم صانعاً مدبراً. الثانية ان يصدق بوجوده. الثالثة ان يترقى بجذب العناية الالهية الى توحيده و تفريده عن الشركاء. الرابعة مرتبة الاخلاص له. الخامسة نفى الصفات عنه وارجاعها الى الذات وهى غاية العرفان ومتهى قوة الانسان، وفوق هذه الغاية غاية اخرى يختص باولياء الكاملين المقربين ينالونها لابقوة عقولهم بل بنور ربانى يريهم ان لامؤثر ولا موجود بالاستقلال غير الله.

ويمكن ان يكون قوله: وكمال الاخلاص، اشارة الى هذه المرتبة، وحينئذ يكون نفى الصفات من لوازم هذه المرتبة لامن كمالها الفاضلة ويكون معنى قوله: وكمال الاخلاص نفى الصفات عنه، اى كماله بنفيتها، وكل مرتبة من المراتب الاربع الاولى مبدأ لما بعدها من المراتب وكل مرتبة من المراتب الاربع الاخيرة منها كمال لما قبلها. ثم ان المرتبتين الاولين مركزتان فى الفطرة الانسانية بل فيما هو اعم منها وهو الفطر الحيوانية، ولذلك ان الانبياء عليهم السلام لم يدعوا الخلق الى تحصيل هذا القدر من المعرفة.

وايضاً فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة متوقفاً على دعوة الانبياء وصدقهم، مع ان صدقهم مبنى على معرفة ان هيناً صانعاً للخلق ارسلهم الى الخلق، للزم الدور، وانما كانت اول مرتبة دعوا اليها من المعرفة هى توحيد الصانع تعالى ونفى الكثرة عنه المشتمل عليها اول كلمة نطق بها الداعى الى الله وهو قوله: لا اله الا الله، فقال صلى الله عليه واله: من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة. ثم لما استعدت اذهان الخلق لما نطقت به من التوحيد الظاهر نبههم على ان فيها قوة اعداد لتوحيد اعلى واخفى من الاول فقال: من قال لا اله الا الله خالصاً مخلصاً دخل الجنة، وذلك اشارة الى حذف كل قيد من درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده بالمعرفة المرتبة الاولى من مراتب المعرفة وحينئذ يكون معنى قوله اول الدين معرفته ظاهراً، فان ذلك القدر اول متحصل فى النفس من الدين الحق، و يحتمل ان يكون مراده بالمعرفة التامة التى هى غاية المعارف و نهاية مراتب السلوك، و حينئذ يكون المراد من كونها اول الدين هو اوليتها فى العقل و هو اشارة الى كونها علة غائية، اذ العلة الغائية متقدمة فى الذهن على ما هى غاية له، و ان تأخرت فى الوجود الخارجى.

و بيان ذلك: ان المعرفة التامة التى هى غاية سعى العارف غير حاصلة له فى مبدأ الامر، بل يحتاج فى كمال ما حصل له من مراتب المعرفة، و تحصيل المعرفة التامة الى الرياضة بالزهد و العبادة و تلقى الاوامر الالهية بالقبول التى هى سبب تمام الدين، فيستعد اولاً بسببها للتصديق بوجوده يقيناً ثم لتوحيده عن الشريك ثم لاختلاصه عن القيود و الزوائد ثم لنفى كل ما عداه فيغرق فى تيار بحار العظمة، و كل مرتبة ادركها فهى كمال لما قبلها الى ان يتم المعرفة المطلوبة له بحسب ما فى وسعه، و بكمال المعرفة يتم الدين و ينتهى السفر الى الله.

قوله عليه السلام: و كمال المعرفة التصديق به. اعلم ان فى اطلاق الكمال ههنا تنبيهاً على ان معرفة الله مقولة بالتشكيك، اذ كانت قابلة للزيادة و النقصان و بيان ذلك:

ان ذات الله تعالى لما كانت بريئة عن انحاء التركيب لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم الناقصة مركبة من سلوب و اضافات يلزم ذاته المقدسة لزوماً عقلياً، فتلك السلوب و الاضافات لما لم يكن متناهية لم يمكن ان يقف المعرفة بحسبها عند حد واحد، بل يكون متفاوتة بحسب زيادتها و نقصانها و خفائها و جلالتها، و كذلك كمال التصديق به و بيان ذلك:

ان المتصور لمعنى الاله العالم عارف به من تلك الجهة، معرفة ناقصة تمامها الحكم بوجوده و وجوبه، فان التصور للشيء اذا اشتد يصير اذعاناً و حكماً بوجوده.

اذ من ضرورة كونه اله العالم ان يكون موجوداً في نفسه، فان ما لم يكن موجوداً في نفسه استحال ان يصدر عنه اثر موجود، فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته وصوره.

واما المرتبة الثانية وهي قوله: وكمال التصديق به توحيد. فبيانها: ان من صدق بوجوده الواجب ثم جهل، مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً، تمامه توحيد. اذ كانت الوحدة المطلقة لازمة لوجوده الواجب، فذاته بذاته كما يقتضى وجوده يقتضى توحيد. كما قال: شهد الله انه لا اله الا هو^١، تنبيهاً على ان ذاته شاهدة على وحدانيته، فان طبيعة واجب الوجود لو فرضت انها مشتركة بين اثنين فلا بد لكل واحد منهما من مميز وراء ما به الاشتراك، فيلزم التركيب في ذاتيهما، وكل مركب ممكن الوجود فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود وان تصور معناه وحكم بوجوده.

واما الثالثة وهي قوله عليه السلام: وكمال توحيد الاخلاص له. ففيها اشارة الى ان التوحيد المطلق للعارف انما يتم بالاخلاص له، وهو الزهد الحقيقي الذي هو تحية كل ما سوى الحق الاول عن سنن^٢ الاثار وبيان ذلك:

انه ثبت في علم السلوك ان العارف مادام يلتفت مع ملاحظة جلال الله وعظمته الى شيء سواه فهو يعد واقف دون مقام الوصول جاعل مع الله غيراً، حتى ان اهل الاخلاص ليعدون ذلك شركاً خفياً كما قال بعضهم:

من كان في قلبه مثقال خردلة سوى جلالك فاعلم انه مريض
وانهم ليعتبرون في تحقق الاخلاص ان يغيب العارف عن نفسه حال ملاحظته لجلال الله، وان لحظها فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي مزينة بزينة الحق، فاذن التوحيد المطلق ان لا يعتبر معه غيره مطلقاً، وذلك هو المراد بقوله: وكمال توحيد الاخلاص له.

قال صاحب كتاب الاشارات في مقامات العارفين: العارف يريد الحق الاول لاشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط لانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة^٣

١. ال عمران / ١٨ ٢. تنبيهاً - م - ط ٣. متن «الاشارات»

٤. ولانه «الاشارات» ٥. شريفة اليه «الاشارات»

لالرغبة او رهبة، وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه^١ هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الوساطة الى شيء غيره هو الغاية^٢ دونه.^٣
ثم قال بعد كلام له في كيفية السلوك والرياضة و مراتبها: ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لامن حيث هي بزيتها وهناك يحق الوصول.

ثم قال ايضاً: الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح^٤ بزينة اللذات من حيث هي الذات وان كان بالحق^٥ تيه^٦ والاقبال بالكلية على الحق خلاص.

ثم قال جامعاً لمقامات العارفين على وجه الاجمال بعد ما ذكر على وجه التفصيل: العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف.

وقال شارح مقاصد الاشارات المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في شرح هذا الكلام: العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق يرى^٧ كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يقدر^٨ وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذ متخليقاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله: العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق.

ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد، فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية و

١. منه «الاشارات» ٢. وهو المطلوب دونه «الاشارات» ٣. اي: الفرح.

٤. اي: الحيرة والضلال. ٥. رأى «شرح الاشارات» ٦. يفعل «شرح الاشارات»

هى بعينها ارادته وكذلك سائرهما، واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات^١، بل الكل شىء واحد كما قال عز من قائل: انما الله اهل واحد^٢، فهو هولا شىء^٣ غيره وهذا معنى قوله: منتو الى الواحد. انتهى كلام هذا المحقق.

واقول: والى هذه المرتبة اشار عليه السلام بقوله: وكمال توحيدہ نفى الصفات عنه، وقد بين عليه السلام صدقها بقياس برهانى مطوى النتائج استتج منه: ان كل من وصف الله فقد جهله وذلك قوله: بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة الى قوله: ومن جزاه فقد جهله.

وبيان صحة هذه المقدمات: اما قوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هي هنا شهادة الحال وهى الدلالة، فان حال الصفة يشهد بحاجتها الى الموصوف وعدم قيامها بدونه وحال الموصوف يشهد بالاستغناء عن الصفة فى اصل الوجود والقيام بالذات بدونها واختفاره اليها فى كماله الذى لا يكمل الا بها، فلا يكون احدهما عين الاخر.

واما قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطال ازله، فقد فرغنا من بيانه فى الحديث السابق، فالنتيجة اللاحقة من هذه التركيبات القياسية: ان من وصف الله فقد ابطال ازله وحيث يتبين المطلوب الاصلى وهو: ان كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه او مستلزم له، اذا الاخلاص له الذى هو كمال المعرفة والابطال لازله الذى هو غاية الجهل لا يجتمعان، واذا كان الاخلاص له منافياً للجهل به الذى يلزم من اثبات الصفة له كان منافياً لاثبات الصفة له ايضاً، لان معاندة اللازم يستلزم معاندة الملزوم، واذا بطل ان يكون الاخلاص فى اثبات الصفة له ثبت انه فى نفى الصفة عنه.

وعند هذا يظهر المطلوب الاول وهو ان كمال معرفته نفى الصفات عنه وذلك هو

١. مغايرة «شرح الاشارات» ٢. بالصفات «شرح الاشارات» ٣. النساء / ١٧١

٤. فهو لاشىء «شرح الاشارات»

التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان، وغاية سعى العارف من كل حركة حسية او عقلية ورفض كل ما عداه عنه فهو الوحدة المطلقة المعرأة عن كل لاحق - مع ارجاع كل كمال وجودى على وجه اعلى واشرف اليه واستغراق الكثرات فيه - وهذا مقام حسرت عنه نوافذ الابصار وكنت فى تحقيقه صوامم الافكار واكثر الناس فيه الاقوال فاتته بهم الحال الى اثبات المعانى وارتكاب الاحوال فلزمهم فى ذلك الضلال المزمهم من المحال.

فان قلت: هذا يشكل من وجهين: احدهما ان الكتب الالهية والسنن النبوية مشحونة بوصفه تعالى بالافصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها وعلى ما قلتم يلزم ان لا يوصف بشيء منها. الثانى ان امير المؤمنين عليه السلام صرح باثبات الصفة له فى قوله: ليس لصفته حد محدود. وقوله عليه السلام: اصف ربى. وقول الصادق عليه السلام: وكذلك يوصف ربنا، ولو كان مقصوده بنفى الصفات ما ذكرتم لزم التناقض فى كلام المعصوم، فالاولى اذن ان يخص قوله بنفى الصفات عنه تعالى نفى المعانى عنه كما ذهب اليه الاشعرى او نفى الاحوال كما يذهب اليه المثبتون للمعانى من المعتزلة وبعض الاشعرية ليبقى الصفات المشهورة الجارية عليه تعالى بحالها، ولا يثبته عليه السلام الصفة لله فى موضع اخر يحتمل او يخص بنفى صفات المخلوقين كما اشار اليه فى اخر تلك الخطبة: لا يجرون عليه صفات المصنوعين وكما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة الفائزة فى كتاب الارشاد عنه: جل ان تحله الصفات لشهادة العقول ان كل من حلته الصفات مصنوع.

قلت: البرهان القطعى قائم على امتناع ان تحل بذاته صفة زائدة، حتى انه لولم يوجد نفى الصفات عنه فى كلامهم عليهم السلام لوجب القول به لضرورة البرهان العقلى والنقل قابل للتأويل فلا يصادمه.

واعلم ان قوله: لا يجرون عليه صفات المصنوعين، ليس من باب التخصيص ولا المراد به التخصيص، بل المقصود كما دل عليه قاطع البرهان على ان كل صفة زائدة

كالعلم الزائد والقدرة الزائدة فهي لا يكون الا من جنس صفات المخلوقين^١، وان فرض انها قائمة به تعالى، لانها لامحالة من جنس الكيفيات النفسانية لصدق تعريف الكيف النفساني عليه الذي هو احد الاجناس الاربعة الواقعة تحت مقولة الكيف المرسومة بانها عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وذلك الجنس وان سمي بالنفساني لكن ليس من شرطه ان لا يقوم الا بالنفس، بل العلم القائم بالعقل الصرف ايضاً يكون من الكيفيات النفسانية وكذا القدرة وغيرهما، وانما وقعت هذه التسمية بالنسبة الى النفس لتحقيق وجودها او لكثرة افرادها في النفس.

فاذن كل علم عرض وكل قدرة عارضة وكل ارادة زائدة فهو كيف من جنس الكيفيات، وكل ماله حد مركب من جنس وفصل فهو ذو ماهية ممكنة يفترق في وجوده الى سبب فاعلى، فالاول تعالى لو كان علمه زائداً على ذاته لم يكن ذاته في مرتبة ذاته عالماً بل جاهلاً، اذ ليس الجاهل الاعدم العلم عن من شأنه ان يكون عالماً فيحتاج في كونه عالماً الى مبدأ يفيد له العلم وذلك المبدأ اما ان يكون ذاته او غيره وكلاهما محالان.

اما الاول فلان المفروض ان ذاته لم يكن ذات علمه^٢، ففاقد العلم استحالة ان يفيد العلم لنفسه او لغيره، اذ العلم بالاشياء هو كمال لكل موجود بما هو موجود، و عادم الكمال في حد ذاته كيف يفيد و يعطيه؟
فان قلت: لانسلم ان العلم مطلقاً الكمال لكل شيء، فجاز ان ما يكون كمالاً لنا لم يكن كمالاً له تعالى.

قلت: نحن لانعني بالعلم الاحضور صورة الشيء لشيء ولا بالعالم الا من كان بحيث لا يغيب عنه صور الاشياء، ولا شك ان كون الشيء بحيث يوجد له الاشياء اولى من كونه بحيث يغيب عنه الاشياء ولا يطلع على شيء، وعدم الاولوية نقص مزيل النقص ومقابلة كمال.

واما الثاني فلان كل ما هو غير الواجب سبحانه فهو ممكن مفتقر^٣، ووجوده وذاته

وكماله وكل حيثة وجودية يتصور فيه فانها كلها حصلت له من الاول تعالى، اذ لا اله غيره، لان هذه المطلب بعد اثبات التوحيد ونفى الشريك.

فاذن البرهان قائم على نفى الصفات العارضة عنه، بقى الكلام فى انه كيف يكون البارئ متصفاً بالعلم والقدرة و سائر النعوت الكمالية، وهذا مما استصعبه اكثر الناس حتى توهموا التناقض فى كلام امير المؤمنين عليه السلام فى نفى الصفات تارة واثباتها اخرى.

و زعم اهل البحث منهم انه لو كانت النعوت الالهية والكمالات الربانية ثابتة له تعالى فى مرتبة ذاته بذاته يلزم منه تركب ذاته من عدة امور وانتظام وحدته الحققة. و كل ذلك لعجزهم عن تصور الوجود الجمعى الالهى. ولهم فى التخلص عن مضيقهم هذا طرق.

فبعضهم يرى انه ذاته تعالى يتوب مناب العلم والقدرة وغيرها فاطلاق العالم و القادر والمريد والسميع والبصير والرحيم والغفور وغيرها عليه باعتبار ترتيب اثارها ولوازمها وغاياتها عليه من غير حصول المبادئ له تعالى، حتى يكون اطلاق هذه الاسماء كلها عليه على سبيل المجاز من غير تحقق مسمياتها له، وهذا عين التعطيل.

ثم لسائل ان يسئل عنهم: ان قولكم ان كون ذاته بحيث يترتب عليها انكشاف المعلومات وكونه بحيث يترتب عليها وجود الممكنات وكونه بحيث يرى له ويسمع له الاشياء وكونه بحيث يشاب به ويعاقب مناط اطلاق هذه الاسماء، اليست هذه العنوانات اوصافاً وعنوانات وجودية ومفاهيم كلية صادقة عليه من شأنها ان يعبر عنها باسماء وان لم تكن هى هذه الاسماء المعروفة من العلم والقدرة وغيرها و ليس المراد من الصفات الحقيقية الآنحو هذه الاكوان الوجودية؟

ثم اليس الكتاب والسنة مشحونتين بذكر هذه الصفات من كونه عليمًا قديراً حكيمًا مدبراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً؟ وارتكاب ان الجميع مجازات فى حقه تعالى يجرى مجرى التلاعب بالدين ولا يبقى الوثوق بحقية شىء منها ولا الاعتماد وعلى المعرفة بها.

و بعضهم يرى ان الصفات المشهورة التي يجب الاعتقاد بها زائدة على الذات الالهية و التي نفاها امير المؤمنين عليه السلام هي غيرها او يكون مراده نفى المعانى او نفى الاحوال ليقى الصفات المشهورة بحالها كما مر ذكره.

و بعضهم ذهب على عكس هذا الى ان المنفى فى كلامه عليه السلام وجود هذه الصفات الحقيقية المشهورة و ذلك لا ينافى ثبوت معانيها له تعالى، اذ الخلل و الفساد و التركيب انما يلزم من وجود هذه الصفات لا من ثبوتها.

و هذا القول يشابه ما ذهبنا اليه فى هذا المقام و لكن ليس بذاك و بينهما بعد ما بين المشرقين، فان ثبت المعدومات و شيعيتها باطل عندنا رأساً و كذا حال الاحوال التي تكلفتها المتكلمون.

و بعضهم يرى ان سراده عليه السلام تنزيهه تعالى عن صفات هي من باب صفات المخلوقين، فان علمنا علم ناقص و قدرتنا قدرة ناقصة و حيوتنا حيوة منقطعة و كذا الكلام فى سائر صفاتنا بالقياس الى ما بازاته من صفاته تعالى و قد علمت بطلانه مما ذكرنا.

و بعضهم كشارح كتاب نهج البلاغة الفاضل العلامة كمال الملة و الدين ميثم بن ميثم البحراني قال فى دفع الاعضال: انه قد سبق منا بيان ان كل ما يوصف به تعالى من الصفات حقيقية كانت او اضافية اعتبارات يحدتها عقولنا عند مقايضة ذاته سبحانه الى غيرها و لا يلزم تركيب فى ذاته و لا كثرة، فيكون وصفه تعالى بها امراً معلوماً من الدين ليعم التوحيد و التنزيه كل طبقة من الناس. و لما كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الاخلاص الذى ذكره عليه السلام اقصى ما ينتهى اليه القوى البشرية عند غرقها فى انوار كبرياء الله، و هو ان يعتبره فقط من غير ملاحظة شىء اخر، و كان اثباته عليه السلام للمصفة فى موضع اخر و وصفه فى الكتاب العزيز و السنن النبوية اشارات الى الاعتبار التي ذكرناها، اذ كان من هو دون درجة الاخلاص لا يمكن ان يعرف الله سبحانه بدون^٢ و بالله التوفيق انتهى ما ذكره.

١. الصفات الحقيقية و السلبية و الاضافية «ابن ميثم» ٢. الصفة «ابن ميثم»

٣. بدونها «ابن ميثم»

و هو مقدوح، لان الفرق حاصل بين صفات يعتبرها العقل للاشياء من غير ان يكون ما بازائها امراً موجوداً فى الخارج هو مطابق حملها و ملاك صدقها، و ذلك كالسلوب و الاضافات المحضة و المعقولات الثانية كالكلية و الجزئية و الجنسية و النوعية و سائر الامور التى يبحث عنها المنطقيون من المعانى المعقولة التى تعرض لمعقولات اخرى من حيث كونها معقولة حاصلة فى الذهن، فان كون الانسان كلياً امر يحتاج فى عروضه للانسان الى ان يصير معقولاً و ان يكون عارضاً له من حيث انه معقول ذهنى. و بالجملة حيثية كونه فى الذهن فى عروض الكلية و النوعية و غيرهما من الاحوال الذهنية التى تعرض للمعقولات بما هى معقولات لا بما هى طبائع و ماهيات فقط، و ظاهراً صفات البارئ جل اسمه ليست من هذا القبيل و لاهى من الاعتبارات التى لا وجود لها الا فى الذهن كالنسب و الاضافات المحضة بل البرهان كما دل على وجوده تعالى فى العين دل على كونه عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً.

فاذن لامحيص الا بالقول بان هذه المشتقات و مبادئها كلها موجودة بوجود واحد عبنى حق لاكثره فيه اصلاً لا فى الخارج و لا فى العقل، فان كثرة العنوانات و المفهومات لا تقتضى كثرة الوجود او كثرة حيثية الوجود الا من جهة اخرى دل الدليل على انها توجب الاختلاف، ككون الشيء واحداً متقدماً على شيء و متأخراً عنه او كونه متحركاً و محركاً او كونه فى نفسه كاملاً و ناقصاً فعلاً و قوة شريفاً و خسيساً عالماً و جاهلاً علة و معلولاً و ليس كذلك كونه عالماً و معلوماً او موجوداً و فاعلاً، فصفاته تعالى من هذا القبيل اذ كونه موجوداً بعينه كونه قادراً و هو بعينه عالماً، اذ ليس من شرط الوجود من حيث انه موجود ان لا يكون قادراً بل يؤكد و لا من شرط القادر ان لا يكون عاملاً من الجهة التى هو بها قادر و كذلك فى باقى صفاته.

و هذا مما قد سبق الاشارة منا اليه مراراً كثيرة تأكيداً و توضيحاً لقصور اكثر المدارك من الناس عن ادراكه حيث زعموا ان تعدد المفهومات و تكثر المعانى و المدلولات الصادقة على شيء توجب كثرة الجهات و اختلاف الحثيات فى وجوده فيما فى كونه واحداً حقيقياً بسيطاً من كل وجه، و ليس الامر كما زعموه و الله ولى الفضل و الجود. قوله عليه السلام: و من قال كيف فقد استوصفه، اى جعل له وصفاً زائداً على ذاته و

قد علمت ان ذلك ممتنع فى حقه، اذ كل صفة وجودية زائدة على ذاته فهى من مقولة الكيف ومن جنس الكيف النفسانى، فيلزم كون ذاته تعالى بذاته معرفة عن صفة كماله ويلزم من مخالطة الامكان والتقص وينافى كونه واجب الوجود من جميع الجهات وكل ذلك محال عليه تعالى.

قوله: ومن قال فيما فقد ضمنه ومن قال على ما فقد جهله، لان ذلك يستلزم الجسمية وهو منزعه عنها. ومن قال اين فقد اخلى منه، اى اخلى منه سائر الامكنة والايون، وقد علمت انه لا يخلو منه ذرة من ذرات الاكوان ولكن لاعلى وجه الحلول او الدخول، بل على وجه لا يعرفه الا الكاملون فى العرفان و اشار اليه القرآن.

قوله: ومن قال ما هو فقد نعمته، اى جعله ذانت كللى ذاتى، لان «ما هو» سؤال عن ماهية الشئ فيقع فى الجواب النعوت الكلية الذاتية كالجنس القريب والفصل القريب، والاول تعالى ذاته الوجود البحث بلا ماهية وكل ما لا ماهية له لانعت له فى ذاته نعتاً كلياً بمعنى ان يكون ذاتاً ل ماهية معتبراً فى معنى حقيقته، كما ان ماهية الانسان التى هو بها انسان متحصلة متقومة من نعوت ذاتية كالحوانية والحساسية والناطقية وكلها غير الوجود، وكل معنى ومفهوم هو غير معنى حقيقة الوجود يحتاج فى كونه موجوداً الى انضمام حقيقة الوجود اليه، فهو فى حد نفسه ليس بوجود بل له امكان الوجود فقط وبالوجود يكون موجوداً بخلاف حقيقة الوجود، فانه فى حد نفسه موجود من غير اعتبار قيد اخر معه وهذا لا ينافى كون حقيقة الوجود مصداقاً لمعانى ونعوت كثيرة كلية. فافهم ولا تكن من الخاطبين.

قوله: ومن قال الى ما فقد غياه، اى جعله ذا غاية وذلك محال لانه غاية الغايات فلا غاية له ولا يلزم كون الشئ غاية لنفسه.

واما قوله: عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب فقد مر تفسيره. وقوله: وفوق ما يصفه الواصفون، يعنى ان عقول الواصفين لا يمكن لها ادراك كنه كماله وغاية جلاله لانه فوق عقولهم وعقولهم امكانية متناهية الشدة وذاته غير

متناهية الشدة، والتناهي^١ لا ينال كنهه غير المتناهي، ولا يلزم من ذلك ان ما يدركه العارفون من صفاته بالبراهين و يصفونه بها لم يكن ثابتاً في حقه صادقاً عليه، كما زعمه كثير من الفضلاء قائلين بان: ما يدركه الانسان من صفاته انما هي سلوب و تنزيهات فقط، و يحملون قوله عليه السلام: كذلك اصف ربي، على ان المراد منه الصفات التنزيهية.

و مما يؤكدهم على هذا الحسبان ما نقل عن الباقر عليه السلام: كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم^٢ ... الحديث و عندنا ليس كذلك و ليس كل صفات الله التي نصفه بها سلوباً و تنزيهات، فان كونه موجوداً واجباً حقاً قيوماً قادراً عالماً حياً سمعياً بصيراً اوصاف و نعوت و جودية ليس شىء منها من السلب في شىء. و اما الحديث المنقول عن الباقر عليه السلام: فيجب ان يكون المراد من المذكور فيه ادراكات النفوس الغير العارفة و التصورات الوهمية و الخيالية الواقعة عن العقول العامة لا التي ادركها اهل الكمال بقوة البرهان و نور الاحوال. والله ولى الفضل و الافضال و منه العصمة عن الخطاء في الانظار و الاحوال.

الحديث السابع

و هو التاسع و الاربعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن احمد بن النضر و غيره عن ذكره عن عمرو بن ثابت»، من اصحاب الباقر عليه السلام، الظاهر انه ابن ابي المقدام ام ثابت الحداد «عن رجل سماء ابي اسحق عن الحارث الاعور»، من اصحاب حسن بن على عليه السلام و للظاهر انه ابن قيس، قال الكشي: انه قال كان جليلاً فقيهاً، او ابن عبد الله الاعور الهمداني و هو من الاولياء^٣ في اصحاب على عليه السلام، و في الكشي: روى حمدويه و ابراهيم عن ايوب بن نوح عن صفوان عن عاصم بن حميد عن

١. و المتناهي - م - د ٢. عليكم - م - د - ط ٣. من «كش»

فضيل الرشان^١ عن ابي عمرو والبزاز عن الشعبي قال: سمعت حارث الاعور يقول: اتيت امير المؤمنين عليا عليه السلام ذات ليلة فقال: ما جاء بك؟ فقلت: جاء بى والله حبك فقال: انى^٢ ساعدتك لتشكرها، اما انه لا يموت عبد يحبني فتخرج نفسه حتى يرانى حيث يحب ولا يموت عبد يبغضنى حتى يرانى حيث يكره.

وروى جعفر بن محمد عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن ابان بن عثمان عن محمد بن زياد عن ميمون بن مهران قال: قال الحارث الاعور: يا امير المؤمنين تدخل منزلى قال: على شرط ان لا تدخلنى شيئا مما فى بيتك ولا تكلف لى شيئا مما وراء بابك قال: نعم، فدخل يتحرق ويحب ان يشتري له وهو يظن ان^٣ لا يجوز له حتى قال له امير المؤمنين عليه السلام: يا حارث فقال هذه دراهم معى ولست اقدر ان اشتري لك ما اريد قال: او ليس قلت لك ان لا تكلف ما وراء بيتك؟ فهذه ما^٤ فى بيتك. قال: خطب امير المؤمنين عليه السلام، خطبة بعد العصر، فمجب الناس من حسن صفته وما ذكره من تعظيم الله جل جلاله: قال ابو اسحاق: فقلت للحارث: او ما سمعتها؟ قال: قد كتبها فاملأها علينا من كتابه: الحمد لله الذى لا يموت ولا تنقضى عجائبه، لانه كل يوم فى شأن من احداث بديع لم يكن، الذى لم يلد فيكون فى العز شاركا^٥ ولم يولد فيكون موروثا هالكا، ولم تقع عليه الاوهام فتقدره شبحا مائلا^٦ ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلا.

الذى ليست فى اوليته نهاية ولا لاخريته حد وغاية^٧، الذى لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان، ولا يتعاوره زيادة ولا نقصان ولا يوصف باين ولا بىم ولا مكان؛ الذى بطن من خفيات الامور وظهر فى العقول بما يرى فى خلقه من علامات التدبير؛ الذى سئل الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بفعاله ودلت عليه باياته، لا تستطيع عقول المتفكرين جمده لان من. كانت السماوات والارض فطرته وما فيهن وما بينهن وهو الصانع لهن، فلا مدفع لقدرته.

١. الرسان «كش» ٢. اما انى «كش» ٣. انه «جامع الرواة»

٤. بابك «جامع الرواة» ٥. ما «جامع الرواة» ٦. حفظتها «الكافي»

٧. مشاركا «الكافي» ٨. ولا غاية «الكافي»

الذي نأى من الخلق فلا شئ كمثله، الذي خلق خلقه لعبادته و اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم، و قطع عذرهم بالحجج، فمن بينة هلك من هلك و بمنه نجا من نجا و لله الفضل مبدأ و معيداً، ثم ان الله - وله الحمد - اتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنيا و محل الاخرة بالحمد لنفسه؛ فقال: «وقضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين»^٢

الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل و المستوى على العرش بغير زوال و المتعالي على الخلق بلا تباعد منهم و لا ملاسة بهم منه لهم، ليس له حد ينهي الى حده و لاله مثل فيعرف بمثله، ذل من تجبر غيره و صغر من تكبر دونه و تواضعت الاشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته و كلت عن ادراكه ظروف العيون و قصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق.

الاول قبل كل شئ و لا قبل له و لآخر بعد كل شئ و لا بعد له، الظاهر على كل شئ بالقهر له و المشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال اليها، لا تلمسه لامسة و لا تحسه حاسة، هو الذي في السماء اله و في الارض اله و هو الحكيم العليم، اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، لا بمثال سبق اليه و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه، ابتدا ما اراد ابتداء و انشأ ما اراد انشاء؛ على ما اراد من الثقليين: الجن و الانس، ليعرفوا بذلك ربوبيته و تمكن فيهم طاعته.

نحمده بجميع محامده كلها؛ على جميع نعمائه كلها، و نشهديه لمراشد امورنا و نعوذ به من سيئات اعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا و نشهد ان لاله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله؛ بعثه بالحق نبياً دالاً عليه و هادياً اليه؛ فهدى به من الضلالة و استغننا به من الجهالة، من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً مبيناً و استحق عذاباً اليماً.

١. الابداء عين الاعادة بوجه لا يخفى على اولى العلم (نورى)

٢. الخاتمة عين الفاتحة و اختتام الامر بالحمد انما هو بعين الافتتاح فلا استشهاد بالكرامة يعم و لا يعلمه الاصحاب الكمال (نورى)

٣. الزمر/ ٧٥ ٤. منه لهم (الكافي) ٥. الزخرف/ ٨٢ ٦. نشهديه «الكافي»

فانجموا بما يحق عليكم من السمع والطاعة واخلص النصيحة وحسن الموازنة واعينوا على انفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر الامور المكروهة وتماطوا الحق بينكم وتعاونوا به دوني وخذوا على يد الظالم السفیه وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر واعرفوا الذوی الفضل فضلهم؛ عصمنا الله وایاکم بالهدی وثبتنا وایاکم على التقوی واستغفر الله لی ولکم.

الشرح

الشأن الامر واحد الشئون وهى فى الاصل قبائل الرأس وملتهاها ومنها يجى الدموع، قال ابن السكيت: الشأنان عرقان ينحدران من الرأس الى الحاجبين ثم الى العينين، وشأنت شأنه اى قصدت قصده وما شأنت شأنه اى لم اكثرت له. والبديع هيها فيعل بمعنى المفعول اى المبتدع والمخترع وقوله: بديع السموات والارض، اى مخترعها لا على مثال. والشبح الشخص ومثل بين يديه مثولا انتصب قائما فهو مائل اى قائم. يتعاونوه اى يتناوبوه ويتداولوه، وحائلا من حال الشيء اى تغير عن حاله. والفطرة بالكسرة الخلقة وهى من الفطر كالخلقة من الخلق فى انها اسم للحالة ثم انها جعلت للمفعول والطرف العين ولا يجمع لانه فى الاصل مصدر وكأنه انما وقع هيها ظروف على صيغة الجمع لا من الالتباس بالمصدر لنسبة فعل الادراك اليه. واللغوب التعب والاعياء. وانشائه اى خلقه والاسم النشأة وانشاء الفعل كذا ابتداء. والمراشد مقاصد الطرق والطريق الارشد نحو الاقصد والرشد خلاف الغى. واستقذنا نجانا وخلصنا. والجزيل العظيم واجزلت اكثرت، نجع فيه الخطاب والوعظ والدواء دخل واثر، وهؤلاء قوم ناجعة ومتجمعون وقد نجعوا فى معنى انتجعوا، فعلى هذا يكون نجموا هيها فى معنى انتجعوا. والموازرة من الوزر وهو الشغل والوزير الموازر وهو المعاون لانه يحمل عنه ثقله.

انه عليه السلام قد حمد الله باعتبار اظهاره صفات كماله وعجايب عظمته وجلاله

وتنزه ذاته عن مشابهة الاشياء وارتفاع وجوده عن ادراك المدارك والقوى.
قوله: ولا تنقضى عجائبه، اى عجائب قدرته وجوده وعلل ذلك بقوله: لانه كل يوم هو فى شأن، اى قدرته غير واقفة على حد، وذلك لانه لو جازان يقف قدرته تعالى على حدلبقى امكان وجود انواع جمّة عفيرة واشخاص غير متناهية فى حيز القوة و يمكن العدم والخفاء من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و يبرز من الخفاء والكمون الى مجلى الوجود وفضاء عالم الشهود، وهذا ينافى العلم والحكمة والكرم والرحمة.

وقوله: من احداث بديع لم يكن، وهو ايجاد الهويات الجزئية الزمانية المتشخصة بذواتها واجزاء الزمان واجزاء الحركة الدورية الحافظة للزمان وهذا على رأى الجمهور من الحكماء، واما على ما ذهبنا اليه من تجدد الطبائع الجوهرية وحركاتها الذاتية فالامر اظهر، فكل من هذه الشخصيات الزمانية والاكوان المتجددة فى كل يوم بل فى كل لحظة امر بديع اذ لم يسبق مثله فى الوجود ولا يلحق كما فى قوله تعالى: بل هم فى لبس من خلق جديد.

وقال بعض العرفاء: ان المراد من كل يوم كل لحظة وهو اصغر الايام الالهية، فانه قد ورد فى الحديث عند ذكر الدجال: يوم كسنة و يوم كشهرو يوم كجمعة و يوم كساعة و يوم كسائر ايامنا. وقال فى قوله تعالى: وذكرهم بايامر الله، ان فى ذلك لعبرة لمن كان له قلب، هى ايام الانفاس على الحقيقة فانها اول ما يطلق عليه اسم يوم، فهو ان يذكره بقوله: كل يوم هو فى شأن^٢، فتلك ايام الله والناس فى غفلة عنها، وقوله تعالى: ان فى ذلك، اشارة الى قوله كل يوم هو فى شأن مع غير ذلك، وقوله: لعبرة لمن كان له قلب اى فطنة بالتقلب فى الاحوال عليه اى تقلب الاحوال عليه، فيعلم من ذلك شئون الحق وحقائق الايام التى الحق فيها فى شأن، فالشأن واحد العين والقوابل مختلفة كثيرة يتنوع فيها هذا الشأن فهو من الله واحد وفى صور العالم كثيرة كالصورة الواحدة فى المرائى الكثيرة والظلال الكثيرة من الشخص الواحد للسر

المتعددة. وقوله: والقي السمع، لما يتلى عليه من قوله: كل يوم هو في شأن وامثاله، و هو شهيد من نفسه تقلب احواله فيكون على بصيرة في ذلك من الله. انتهى كلام هذا العارف المحقق.

قوله عليه السلام: لم يلد فيكون في العز مشاركاً، هذا رد على التصاري حيث زعمت ان عيسى ابن الله ثم عبوده بالالهية، فيكون الاله عندهم والدأ ومولوداً كما ان قوله: ولا تنقضى عجائبه، لان كل يوم هو في شأن رد على اليهود حيث قالت: يدالله مغلوله^١.

و وجه ما ذكره: لان التوالد عبارة عن كون الشيء مبدأ لما هو مثله في نوعه او جنسه، فالولد مشارك لوالده في درجة الوجود ورتبه في الكمال. و واجب الوجود لا ماهية له حتى يشاركه شيء في رتبة وجوده وعزه وكماله الذاتي فلا ولد له.

وقوله: ولم يولد فيكون موروثاً هالكا، وذلك لان السبب الطبيعي لوقوع التوالد والتناسل حفظ بقاء النوع الذي لا يمكن له البقاء الشخص بالعدد، فكل مولود لابد ان يكون كوالده موروثاً هالكا في وقت وان كان وارثاً موجوداً في وقت اخر، ولاجل ذلك قال عليه السلام في بعض خطبه التي وردت في كتاب نهج البلاغة: لم يلد فيكون مولوداً، تنبيهاً على ان كل ما يلد فقد اقتضى طبعه ان يكون مولوداً، الا ان يكون هناك سبب الهى اعلى من الطبيعة يجبرها على خلاف ومقتضاها لحكمة قضائية وغاية اخروية، فحصل والد ليس بمولود من مادة واحد من نوعه بل من مادة ابعد من تلك المادة كحدوث ابي البشر، فلم يرد به نقض على ما ذكر.

فالجملة الاولى تشتمل على دعوى و اشارة الى البرهان عليه و هو في قوة قياس استثنائي تقديره: لو كان له ولد لكان في العز مشاركاً له لكن التالي باطل فالمقدم كذلك، وكذلك الجملة الثانية تشتمل على دعوى اخرى و اشارة الى برهانه و هو كذلك في قوة قياس اخر استثنائي تقديره: لو كان ولد الكان موروثاً هالكا كوالده، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك و وجه بطلان كل من التاليين ما ذكرناه.

قوله: ولم يقع عليه الازهام فتقدره شبحاً ماثلاً، كل ما يدركه الوهم من الذوات و هو رئيس القوى الحسية والخيالية فيصوره بقوته الخيالية شخصاً متقدراً كأنه يشاهده شبحاً حاضراً عنده ماثلاً بين يديه، فان كان تصويره للاول على هذا الوجه صادقاً مطابقاً للواقع فيلزم كونه تعالى جسماً مقدارياً محدوداً و هو محال، وان كان كاذباً فلم يكن ادركه بل ادرك امرأ آخر، فهو تعالى منزّه عن ان يقع عليه و هم من الازهام.

وقوله: ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلاً، وفي نسخة: بعد انتفاؤها، اي لو ادركته الابصار والابصار و ادراكاتها امور زائلة منتقلة، واذا انتقلت او انتفت فيكون الاول تعالى حاله بعد انتقالها وانتفاؤها عنه غير حاله قبل الانتقال او الانتفاء فيتغير عليه الاحوال و ذلك محال عليه تعالى، لان كل من يتغير عليه الاحوال فهو تحت الازمنة والحركات ويتعاقب الشئون والاقوات ويعتريه الانفعالات والتأثرات و كل ما هو كذلك فهو متعلق بالمواد والاجسام والله منزّه عنها وعن كل ما يتعلق بها، و ايضاً هو قبل كل حركة واستحالة ومبدأ كل تغير وزمان فلا يجرى عليه اختلاف الاحوال.

واما قوله: كل يوم هو في شأن، فقد مزانه من جهة كثرة القوابل والاستعدادات، فهو من جهة شأن واحد و من جهة القوابل شئون كثيرة و لا يمكن الاعتذار بمثله ههنا، لان كون الشيء مما ادركه البصر بالفعل حالة مخصوصة من مواجهة ومشاهدة يوجب انصاف المبصرة ثم زوال كونه مبصراً بالفعل حالة اخرى، وان كانت عدمية كاعدام الملكات التي لها حظ من الوجود فانها و ملكاتها قد يتعاقبان على موضوع و لا يجتمعان فيه معاً في زمان واحد، فمثل ذلك الشيء مما يختلف عليه الازمنة والاقوات والشئون والاحوال وكلها متحركة عليه لانه متحكم عليها، فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام.

قوله: الذي ليست في اوليته نهاية ولا لاخرته حد و غاية، لان الحدود والنهايات من عواض الاجسام ذوات الازمات والمقادير تعرض لها بالذات وللواحقها كالازمنة والحركات وللأمور المتعلقة بها كالقوى والكيفيات بالعرض، والاول سبحانه ليس بجسم ولا جسماني ولا متعلق به ضرباً من التعلق به كالنفوس و هو منزّه عن الحد و

النهاية.

ومما يجب ان يعلم انه تعالى وان سلب عنه النهاية فليس بحيث يوصف ذاته باللانهاية بمعنى العدول بل كلاهما مسلوبان عنه، لان اللانهاية ايضاً كالنهاية من خواص الكميات فاذا وصف بانه غير متناه كان بمعنى السلب البسيط التحصيلي كما يوصف بسلب الحركة بمعنى السلب الساذج لالذي يساوق السكون.

فاذا قيل انه ازلى باق ليس يراد به ان لمدة وجوده زماناً غير منقطع البداية و النهاية، اذا الزمان من مخلوقاته المتأخرة عن الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر عن المادة والصورة المتأخرتين عن الجوهر المفارق المتأخر ذاته عن ذاته تعالى، بل الزمان بجميع اجزائه كالآن الواحد بالقياس الى سرمدته، كما ان الامكنة والمكانات كلها بالقياس الى عظمت وجوده كالنقطة الواحدة.

وقوله: الذي لم يسبقه وقت ولا يتقدمه زمان، هذا تأكيد وتوضيح لما سبق وكذا قوله: ولا يتماوره زيادة والانقصان، ومثل هذه التأكيدات والتوضيحات في الخطب والمواعظ غير بديع بل شائع مستحسن سيما في محضر الناس ومكالمة الخلق الكثير واستجلاب خواطرهم واستصلاح نفوسهم وارشادهم الى طريق الحق وسبيل التوحيد.

وقوله: ولا يوصف باين، لانه خالق الامكنة والايون ونسبته الى جميعها نسبة واحدة شهودية احاطية لاوضعية مكانية كما زعمه الجاهلون الضالون انه فوق العرش. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: ولا يمت، اي لا يوصف بماهية، فان «ما» سؤال عن ماهية الشيء، وقد علمت مراراً ان لاماهية له تعالى فلا يوصف بما يقع في جواب «ما» من المعاني الجنسية والفصلية.

وقوله: ولا مكان، اورده للسجع لاستغناء قوله: ولا يوصف باين عنه وقوله: الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول، ارادانه لغاية عظمتهم ولطفه بحيث يكون جامعاً للطراف المتقابلة، لانه ابطن خفيات الامور واظهر الجليات في باب المعقول، اما الاول: فلغاية ارتفاع ذاته عن ادراك العقول والافهام والمدارك و

الارهام، واما الثانى: فلظهور اثاره و افعاله و وضوح علامات تدبيره و حكمته و امارات جوده و رحمته المنتشرة فى الكائنات المنبثة فى جميع المخلوقات و كل ما فى الارض و السموات و اليه الاشارة بقوله: بما يرى فى خلقه من علامات التدبير.

ثم اشار الى بيان كلا المطلبين و مجموع الوصفين اعنى غاية البطون و الخفاء من جهة ذاته و نهاية الظهور و الجلاء من جهة اثاره و مخلوقاته بقوله: الذى سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لا ببعض، هذا لبيان المطلب الاول، و هو انه لو كان لاحد ان يعرف كنه ذاته كان الاحق به الانبياء عليهم السلام لانهم اعرف الخلائق و اعلمهم بما يليق بجلاله و كماله، و قد سألوا عن وصف ذاته بذاته فلم يجيبوا بحد و لا بجزء، اى ببعض حد و هو الحد الناقص، كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، بل عدلوا عن الوصف بالحد تاما كان او ناقصا الى الرسوم الناقصة و هى الوصف له تعالى بفعاله.

و هذا كما فعل موسى الكليم على نبينا حبيب الله و عليه افضل الصلوات و التسليم حيث سأل فرعون بقوله: و ما رب العالمين فلم يأت فى الجواب بحد تام او ناقص بل عدل عن ذلك تنبيهاً على ان لاماهة له و لاحد له لذاته الى قوله: رب السموات و الارض و ما بينهما ان كنتم موقنين^١ و قوله: ربكم و رب اباكم الاولين^٢ و قوله: رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون^٣.

و اعلم ان تعريف المبادئ الوجودية باثارها و لوازمها الصادرة عن حاق وجودها المنبثثة عن كنه هويتها توصل الذهن الى حد ليس باقل فى باب افادة المعرفة من تعريف الماهيات باجزائها الذهنية المسماة بالحد كما صرح به ابو على سينا فى كتابه المسمى بالحكمة المشرقية، و من هذا القبيل معرفة الله بافعاله و اثاره من خلق السموات و الارض و ما بينهما بشرط الامعان فى النظر و التفكير فيها و تحصيل الايقان بها بالبرهان كما اشار اليه بقوله: ان كنتم موقنين.

ثم قال لبيان المطلب الثانى: بل وصفته، اى الانبياء عليهم السلام بفعاله كما صنع

الخليل حيث قال: ربى الذى يحى ويميت^١: ودلت عليه باياته، كما صنع الكلم حيث قال: رب السموات والارض وما بينهما.

وقوله: لاستطيع عقول المتفكرين جحده، الجملة فى موضع الحال عن ضمير عليه لانه بمنزلة المفعول لدلت، ويحتمل الاستيناف اشعاراً بانها قاعدة كلية: لان من كانت السموات والارض فطرته وما فيهن وما بينهما فلا مدفع لقدرته، اى لا يستطيع عقول المتفكرين وضمائرهم ان يجحدوا الهيته وان انكروها لساناً وجحدوها ظاهراً، ولا يقدر من نظر الى هذه الايات والبدايع العجيبة وما فيهن من الترتيب الحكيم والنظام الاتم وما بينهما من عجائب الانواع وغرائب الاصناف ان يدفع قدرته، ومن جحد الهيته ودفع قدرته كنمرود وفرعون واشباههما، فانما فعل ذلك فى ظاهر القول واللسان دون موافقة الضمير والجنان، ولهذا الما ذكر موسى عليه السلام ذلك الجواب الحق الذى لا يجوز غيره كما سنوضحه قال (فرعون) لمن حوله الا تستمعون؟^٢ وانما ذكر على سبيل التعجب من جواب موسى والانكار له فى محضر الجمع، يعنى انا اطلب منه الماهية وخصوصيته الحقيقية بايراد كلمة «ما» يجيبني^٣ بالفاعلية والمؤثرية وهو الجواب برسم ناقص.

وتام الاشكال: ان تعريف الماهية بخواصها ولوازمها لا يفيد الوقوف على تلك الماهية، وذلك اذا قلنا فى الشيء انه الذى يلزمه اللانز الفلانى فهذا المذكور اما ان يكون معرفاً لمجرد كونه امراً ما يلزمه ذلك اللانز او لخصوصية تلك الماهية التى عرضت له هذه الملزومية، فالاول محال لان العلم بانه امر ما يلزمه اللانز الفلانى جعلناه كاشفاً، فلو كان المكشوف هو هذا القدر يلزم تعريف الشيء بنفسه وكون الشيء كاشفاً لنفسه وهو محال، والثانى ايضا محال لان العلم بانه امر ما يلزمه ذلك اللانز لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة لانه لا يمتنع عنه العقل اشتراك الماهيات المختلفة فى لوازم متساوية.

فان قلت: هذا ينافى ما ذكرته قبيل هذا من ان تعريف المبادئ الوجودية باثارها و

لوازما مما يوصل الذهن الى عرفان تلك المبادئ.

قلت: الفرق ثابت بينهما من وجهين: احدهما من جانب المطلوب المعرف، فان المطلوب هناك ملاحظة الهوية الخارجية اعنى وجود المبدأ الفاعلى لشيء وهيئة نفس الماهية الكلية. و ثانيهما ان الكاشف المعرف هيئتنا تصور مفهومات اللوازم والصفات وهناك مشاهدة الافعال والاثار باعيانها، ولا شك ان مشاهدة افعال الشئ واثاره الخارجية مما له مدخل عظيم فى معرفة ذاته والعلم بانية الخارجية اعظم مما للحد بالاجناس والفصول فى باب معرفة ذاته بخصوصه، بل معرفة الانيات الوجودية لا يمكن الا بمشاهدة اثارها الخارجية ولهذا قال الحكماء: والقوى تعرف بافاعيلها، فكذا لك الحكم فى الحقيقة التى لا ماهية لها الا الوجود البحت.

و توضيح ذلك: ان تعريف حقيقة الشئ اما ان يكون بنفس تلك الحقيقة او بشئ من اجزائها او بامر خارج عنها او بما يتركب من الداخل والخارج. اما تعريفها بنفسها فهو محال، لان المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرف الشئ بنفسه لزم ان يكون معلوماً قبل ان يكون^١ وهو محال.

واما تعريفها بالامور الداخلة ففى حق البسائط الوجودية سيما ما هو البسط من كل بسيط محال، وقد علمت البرهان على بساطة واجب الوجود، لان كل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه وهو غيره والمحتاج الى غيره وان كان ذلك الغير جزئه ممكن. فكل مركب ممكن، فما ليس بممكن يستحيل ان يكون مركباً فواجب الوجود ليس بمركب، وايضاً الوجود لا جنس له ولا فصل لانهما معان كلية يتركب منهما الماهيات، والوجود غير الماهية فليس فيه تركيب عقلى وما ليس فيه تركيب عقلى لا يكون فيه تركيب خارجى من مادة وصورة، فان الجنس والفصل فى المركبات الخارجية مأخوذان منهما ومتحدان معهما الجنس بالمادة والفصل بالصورة، واذا لم يكن الشئ مركباً استحال تعريفه بالامور الداخلة، فاذا بطل القسمان بل الاقسام الثلاثة ثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة واجب الوجود الابلوازمه و

١. بانيته - م - د ٢. اى قبل ان يكون معلوماً.

اثاره. ثم ان اللوازم الوجودية قد تكون خفية وقد تكون جليلة ولا يجوز تعريف الحقيقة باللوازم الخفية بل لابد من تعريفها باللوازم الجليلة والايات المكشوفة، واطهر اثار الله واياته هو هذا الهيكل العظيم والعالم المحسوس وهو السموات والارض وما بينهما.

فقد ثبت انه لا جواب البتة للسائل عن حقيقة الاول تعالى كفرعون حيث قال: وما رب العالمين^١، الا بما قاله موسى عليه السلام: رب السموات والارض وما بينهما^٢. و قوله: ان كنتم موقنين^٣، اشعار بانه ان كنتم موقنين باسناد هذه الاجرام والمحسوسات الى فاطرها المتعالى عن ان يكون جسماً أو جسمانياً المتنزه عن ان يكون متغيراً محسوساً، فاعرفوا انه موجود بحيث لا يمكن تعريفه الا بما ذكرته، لانكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات الى واجب الوجود لذاته. و ثبت انه فرد مطلق لا يمكن الوصول الى معرفته الا باثاره و افعاله، و ثبت ان تلك الاثار يجب ان يكون اظهر اثاره و ابعدها عن الخفاء ليكون مشاهدتها وسيلة الى معرفة مبدعها و فاعلها و ما ذلك الا السموات والارض، فاجعلوها وسيلة الى معرفته و سلماً للعروج الى ايقانه ان كنتم موقنين اى مستأهلين للايقان، ولهذا صارت هذه الاشياء معارج للانبياء عليهم السلام ليكونوا من الموقنين كما قال تعالى: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين^٤، وقال: وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون^٥.

ولان اظهر المخلوقات عندنا نفوسنا عدل موسى عليه السلام من الجواب الاول عن سؤال فرعون حين انكره الى قوله: ربكم ورب ابائكم الاولين^٦، اى عدل عن التعريف بخالفية السموات والارض الى التعريف بكونه خالقاً لنا ولابائنا، وذلك لانه لا يمنع ان يعتقد احدان السموات والارض واجبة لذواتها فهي غنية عن الخالق و المؤثر كالدهرية والطباعية، ولكن لا يمكن لعاقل ان يعتقد في نفسه وفي ابائه و

١. الشعراء/ ٢٣ ٢. الشعراء/ ٢٤ ٣. الشعراء/ ٢٤ ٤. الانعام/ ٧٥

٥. الذاريات/ ٢٠ ٦. الشعراء/ ٢٤

اجداده كونهما واجبة الوجود لذواتها، كيف والمشاهدة دلت على انهم وجدوا بعد
العدم ثم عدوا بعد الوجود وما كان كذلك استحالة ان يكون مستغنياً عن المؤثر و
المخالق، فكان التعريف بهذا الاثر ابين واظهر فلهذا عدل موسى عليه السلام عن
الكلام الاول اليه.

ثم لما كان فرعون ليس غرضه من السؤال الاستكشاف والاستعلام بل ركب متن
اللجاج والعتاد فقال: ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون، اصراراً على ما كان
عليه من قوله الاول، يعني ان مقصودي من سؤال «ما» طلب الماهية وخصوصيته
الحقيقية والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد المطلوب، فهذا الذي يدعى الرسالة
مجنون لا يفهم السؤال فضلاً عما يجب عنه فقال موسى عليه السلام: رب المشرق و
المغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون، فعدل الى طريق اوضح من الثاني، وذلك لانه
اراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار و اراد بالمغرب غروب الشمس وزوال
النهار والامر ظاهر في ان هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لا يتم الا بفعل
مدبر عليم.

وهذا بعينه طريقة ابراهيم عليه السلام مع نمرود اللعين فانه استدل اولاً بالاحياء و
الامانة وهو الذي ذكره موسى عليه السلام بقوله ربكم ورب ابائكم الاولين، فاجابه
نمرود بقوله: انا احى واميت، فقال: ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من
المغرب فبهت الذى كفر، وهو الذى ذكره موسى عليه السلام بقوله رب المشرق و
المغرب، واما قوله: ان كنتم تعقلون، فكأنه قال: ان كنت من العقلاء عرفت انه
لاجواب عن سؤالك الا بما ذكرته لانك طلبت تعريف حقيقته وقد ثبت انه لا يمكن
تعريف حقيقة الشيء بنفس حقيقته فلم تبق الا ان اعرف حقيقته باثار حقيقته وقد
عرفت حقيقته باثار حقيقته، فقد ثبت ان كل من كان عاقلاً يقطع بانه لا يمكن الجواب
عن هذا السؤال الا بما ذكرته.

ولما اتم موسى عليه السلام حجه على فرعون وقد اسمعه القول الخشن من قوله: ان كنتم تعقلون، وعجز عن الحجاج عدل الى التخويف والتهديد كما هودأب المحجوج البهوت فقال: لئن اتخذت الهاً غيرى لاجعلنك من المسجونين^١. واعلم انه قد اشرنا الى ان الوجود لما كان هوية خارجية ليست لها صورة عقلية مطابقة له، لان كل صورة ذهنية هى مفهوم كلى والوجود امر متشخص بذاته فلا يمكن العلم بذاته الابنوا الحضور والمشاهدة، وذلك اذا اريد ان يحصل من جهة الاثار والافعال فلا يكفى فى ذلك مجرد العلم بمعانى تلك الاثار ومفهوماتها، بل لابد من الاطلاع بها على سبيل المشاهدة الحضورية، اذ الجاعل والمفعول والمؤثر والمتأثر انما هى الوجودات العينية دون الماهيات والمعانى فلا رابطة بين ماهية العلة وماهية المفعول ولا لتأثير والتأثر بين المفهومات والماهيات المتخالفة حتى يصير العلم ببعضها وسيلة للعلم بالبعض.

فاذن الذى من الاثار والافعال نصير سبباً للاطلاع على مؤثرها وفاعلها انما هى مشاهدة ذاتها ومعينة وجودها^٢ وكذلك قال تعالى: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين^٣، وقال: ولما رأى كوكبا^٤، ولما رأى القمر بازغاً^٥، ولما رأى الشمس بازغة^٦، تنبيهاً على ان ملاك المعرفة من هذا الطريق مشاهدة الاثار ورؤيتها دون ادراكها الذهنى ول اجل ذلك قال ابراهيم: رب ارنى كيف تحى الموتى^٧، وغرضه كان طلب رؤية المحى وهو ذاته تعالى لكنه تأدب مع الله واتى بهذه العبارة، ولانه كان عالماً بان رؤيته تعالى لا يمكن الا من جهة رؤية اثاره وافعاله الصادرة عنه بلا واسطة ولا يكفى فيها مجرد الايمان بذلك اعنى العلم الاستدلالى بان محى الاشياء ومميتها ليس الا الله.

ولما علم الله غرضه المكمون فى سؤاله قال تعالى على منهاجه فى الرمز وكتمان المقصود: اولم تؤمن^٨، باني قادر على احياء الموتى؟ فاجاب الخليل ايضاً على تلك

١. الشعراء/ ٢٩ ٢. وجوداتها - م - ط ٣. الانعام/ ٧٥ ٤. الانعام/ ٧٦

٥. الانعام/ ٧٧ ٦. الانعام/ ٧٨ ٧. البقرة/ ٢٦٠ ٨. البقرة/ ٢٦٠

الوتيرة من غير التصريح بمطلوبه قال: بلى ولكن ليطمئن قلبى، ولم يقل ولكنى اريد الزوية تأديباً مع الله وحياء منه، والله اعلم. ولنرجع الى ما كنا فيه من الشرح.
قوله عليه السلام: الذى نأى من المخلوق فلا شىء كمثلته، اذ لاماهية له حتى يشاركه فيها شىء، فيكون مثلاً له. واما وجوده الذى هو حقيقة ذاته فهو غير متناه فى الشدة و الكمالية و وجودات الخلاق ووجودات ناقصة ضعيفة نازلة فى منازل النقصان فهى بعيدة المراحل عن مرتبته.

وقوله: الذى خلق خلقه لعبادته، اشارة الى غاية المخلوق وثمره الابداد وهى العبادة والعبودية كما فى قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، و حقيقة هذه العبودية صيرورة العبد عبداً خالصاً ومفتقراً محضاً لم يبق له جهة انانية او نظر التفات الى ما سوى المعبود الحق الاول، وذلك بعد انسلاخات عن البسة الوجودات الكونية وعقيب رياضات علمية وعملية وتجردات عن نشأة الى نشأة و عن صورة الى صورة حتى يصير عبداً محضاً فانياً عن نفسه وعن كل شىء سوى الحق مستغرقاً فى عبوديته و فقره الى الله، بل فنى عن ملاحظة هذا الاستغراق قاصراً نظره الى مطالعة الجلال ومشاهدة الجمال، فهذا هو غاية ايجاد المخلوق، ورتبة هذه العبودية المحضة افضل من مرتبة الرسالة ولهذا قدمت فى التشهد على الرسالة فيقال: اشهد ان محمداً عبد ورسوله.

قوله: واقدروهم على طاعته بما جعل فيهم، من الات السعى والسلوك اليه و ركز فيهم من ادوات العلم والادراك، فانه لما خلقهم لطاعته و عبوديته والتقرب اليه و الانخراط فى سلك مقربيه وعباده المكرمين وملائكته المقربين فلا بد فى سنة حكمته و عنايته وقاعدة لطفه ورحمته ان يخلق فيهم كل ما يتوقف عليه ما اراد منهم من الات التكليف واسباب الهداية والتأديب من بعث الانبياء والرسل وانزال الصحائف و الكتب ونصب الائمة والارصياء وحفظة الدين والشرعية وخزنة اسرار العلم و المعرفة وحملة انوار اليقين والحكمة مؤيدين بالالهام والكرامات كما ايد الانبياء

بالوحى والمعجزات صلوات الله على سيد المرسلين و عليهم اجمعين.

والى ما ذكرنا اشار بقوله: وقطع عذرهم بالحجج. والحاصل انه لما فطر عباده فطرة منفصلة من البهائم والانعام وكرمهم بكرامة النطق وفضيلة النفس على سائر النفوس والطباع للاجسام اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم واكمل به لهم من الالات والقوى وسائر الامور والاسباب المتوقف عليه العبادة والطاعة، فكلفهم بطاعته ووجب عليهم عبادته والا فيكون خلقهم عبثاً وتعطلا وهو محال عليه تعالى كما قال: افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لاترجعون^١.

وقوله: فمن بينة هلك من هلك وبمنه نجا من نجا، مقتبس من قوله تعالى: ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة^٢. ومعنى الآية اشارة الى ان الله سبحانه نصب لعباده الحجج والبيّنات واكمل لهم القوى والالات واقدرهم على فعل الحسنات وترك السيئات، ثم كلفهم امرهم بالطاعات والخيرات وزجرهم ونهاهم عن الشرور والمنهيات وبين لهم طريقى الخير والشر، ووضح لهم سببلى النفع والضرر والنعمة والتقمة والسعادة والشقاوة والنجاة والعقوبة، ليموت من يموت عن بينة عاينها ويعيش من يعيش عن حجة شاهدها لتلايق لاحد معذرة ولا يكون له حجة.

ولا يبعد ان يكون المراد من الهلاك والحيوة والكفر والايمان اطلاقاً للمسبب على سببه اذا الكفر والعناد سبب الهلاك الابدى والايمان والانقياد سبب الحيوة السرمدية، يعنى ليصدر كفر من كفر وايمان من امن عن وضوح بينة، والمراد بمن هلك ومن حى المشارف للهلاك والحيوة او من هذا حاله فى علم الله وقضائه. و الآية تدل على انه تعالى اراد من الفريقين جميعاً العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يظل مذهب المخالفين من الاشاعرة انه تعالى اراد الكفر من الكافر، والحق ان الخير والايمان والطاعة واقعة فى قضاء الله وارادته بالذات والشر والكفر والمعصية واقعة فيه بالعرض وسيأتى ايضاح هذه المطلب فى باب الخير والشر بما لا

مزید علیہ .

و مما يجب ان يعلم ان المراد من القسمين المذكورين فى الآية هم الذين لهم
مكنة استعداد و قوة سعى و تحصيل مما اعطاهم الله خلقه محتملة لاكتساب الادب و
العلم لا الناقصين والضعفاء من النساء والعوام الذين لاحيلة لهم ولا داعية كمال
فيهم، فقد وضع الله عنهم التكليف الاخرة لا بقدر ما يسع لهم من القوة والطاقة و
هم فى الدنيا مكلفون بالسياسات الشرعية والاحكام الظاهرة و فى الاخرة فى مشيئة
الله.

واما قوله: بمنه نجا من نجا، فالمراد ان جميع ما يتوقف عليه النجاة انما كانت
بفضل الله و منه، اذ وجود العبد و قدرته و حوله و قوته و اسباب سعيه و الات علمه و
سلوك سبيل النجاة و طريق السعادة كلها من قبل الله لاصنع فى العبد فى شىء منها
فلا منة الا منه و لاحمد الآله.

قوله: وله الفضل مبدأ و معيداً، اى له الفضل والمنة حين ابتدائه الخلق عباده فى
النشأة الاولى حيث اعطاهم خلقه محتملة لاقتناء العلم والادب و سلوك سبيل
السعادة والخير، وله الفضل والمنة حين اعادته لهم فى النشأة الثانية حيث اعطاهم
ثواب الاخرة بما صدر عنهم من الطاعة بسبب الات و اسباب و قوة و قدرة و داعية و
ارادة هو افادها كلها و انشأها لهم لا صنع لغيره فى شىء منها، فله الحمد والشكر فى
الاولى والاخرى والبدو والرجعى.

ثم اكد كونه تعالى محموداً فى البداية والنهاية بدليل من القران و هو قوله: ثم ان
الله و له الحمد افتتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنيا و محل الاخرة بالحمد لنفسه فقال:
وقضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين.^١ قوله: وله الحمد، جملة اعتراضية
من مبتدأ و خبر وقعت فيما بين اسم «ان» و خبره و قوله: و محل الاخرة، عطف على
امر الدنيا، اى ختم وقت انقضاء امر الدنيا و حلول الاخرة بالحمد لنفسه، يعنى انه
تعالى افتتح فى كتابه الكريم الحمد لنفسه كما فى فاتحة الكتاب والانعام وغيرهما

من جهة ما صدر منه ابتداءً من خلق العالم وما فيه واسباب الكائنات واعطاء المعاش والارزاق، ثم اذا انشأ النشأة الآخرة وقضى بين اهل تلك النشأة بالحق استقر كل طائفة من اهل السعادة والشقاوة على منازلهم ودرجاتهم من غير تجاوز عن حدودهم ومقاماتهم. وبالجملته ختم الامر وانقطع السير ووصل كل ذى غاية الى غايته ولما قضى بين الملائكة بالحق قالت الملائكة: الحمد لله رب العالمين على قضائه بيننا بالحق.

وهيئة دقيقة وهى: ان الله سبحانه لما قضى بينهم بالحق فهم ما حمدوه لاجل ذلك القضاء بل حمدوه لصفة الواجبية والمبدائية وهو كونه رب العالمين، فان من حمد المنعم لاجل انعامه الذى وصل اليه فهو فى الحقيقة ما حمد المنعم وانما حمد الانعام، فحمد الله بالحقيقة هو الذى لاجل ذاته الموصوفة بصفة الكرم والانعام الربوبية المطلقة للعالمين، فالحامد بذلك الحمد قد وصل الى الجنة والنعيم بحق التوحيد^١ هذا اى نسبة الحمد الى الملائكة اذا قلنا: ان قوله: وترى الملائكة حافين من حول العرش^٢، شرح احوال الملائكة فى الثواب، اما اذا قلنا: انه من بقية شرح ثواب المؤمنين فتقريره ان يقال: ان المتقين لما قالوا: الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء^٣، فقد ظهر منهم انهم فى الجنة اشتغلوا بحمد الله وتذكره بالمدح والثناء، فبين تعالى انه كما كانت حرفة المتقين فى الجنة الاشتغال بهذا التحميد والتمجيد فكذلك حرفة الملائكة الذين حافوا حول العرش الاشتغال بالتمجيد^٤ والتسبيح.

ثم ان جوانب العرش ملاصقة بجوانب الجنة وحينئذ يظهر منه ان المؤمنين المتقين وان الملائكة المقربين يصيرون مترافين على الاستغراق فى تحميد الله وتسبيحه و كان ذلك سبباً لمزيد التذاذهم وابتهاجهم بذكره تعالى وحمده.

فظهر ان ختم الله امور الدنيا والآخرة بالحمد لنفسه، ومعلوم ان افتتاح ايجاده

١. واستقر - م - ط . ٢. كذا فى جميع النسخ والظاهر: التحميد ٣. الزمر / ٧٥

٤. الزمر / ٧٤ . ٥. بالتحميد - م - د

للعالم وانشائه للموجودات من كنتم العدم مما يوجب استحاقية الحمد له والثناء عليه، ولذلك كانت الملائكة يسبحونه بحمده ويقدمونه قبل خلق العالم وهو قولهم: ونحن نسبح بحمديك ونقدس لك، وثبت وتحقق ان له الحمد والثناء في المبدأ والمتهى.

ثم انه عليه السلام انشأ خطبة ثانية فى ذلك اليوم وقت العصر فقال: الحمد لله اللابس الكبرياء بلاء تجسيد والمرتدى بالجلال بلاء تمثيل.

واعلم ان الكبرياء لا بد فيه من امرين: احدهما وجود الشرف والعلو على الغير والثانى العلم بكمال الذات وفضلها، وهذان الاعتباران صادقان عليه تعالى اتم من صدقها على كل موجود وكذا الجلال والعظمة، فكان سبحانه احق بالكبرياء والجلال من كل موجود.

اما الاول: فلانه لما كان كمال الذات عبارة عن تمام وجود الشيء وكما له بحيث لم يفته من كماله شيء، بل كل ما ينبغي له فهو حاصل له بالفعل، صدق عليه هذا الاعتبار اتم صدق، واما الثانى: فلان وجوده تعالى هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود عداه وهو تعالى عالم بذاته وبجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها اتم علم، فهو اذن عالم بكماله وشرفه على عبده ومخلوقاته وعالم بان غيره تعالى لا يستحق صفة الكبرياء والجلال بالحقيقة بحسب كل من الاعتبارين.

اما الكمال: فليس لغيره لذاته بل بسبب افاضته تعالى، ذلك الكمال والشرف ايضا بالقياس الى مادونه الا بالاضافة الى ما فوقه، واما العلم: فعلم ناقص غير محيط بجميع الاشياء ولا بما فوقه، ولاجل ذلك اختارهما لنفسه دون خلقه، ومعنى اختياره لنفسه ههنا تفرد باستحقاقهما لذاته، فان المستحق للكبرياء والجلال بالذات ليس الا هو كما ذكرنا، وقد دل على ذلك المنقول والمعقول:

اما المنقول: فقولته تعالى: الكبير المتعال، والالف واللام ههنا يفيد حصر الكبرياء والعلوية.

واما المعقول: فلانه تعالى لما استحق ذلك الاعتبار لذاته لا بامر خارج بخلاف جميع ما سواه، فعلما انه قد اختار الاختصاص بهما دون خلقه، ولهذا ذم المتكبرين و توعدهم فى كتابه العزيز وعلى لسان نبيه عليه واله الصلوة والسلام حيث قال حكاية عنه: الكبرياء رداى والعظمة ازارى... الحديث، وجعل اللعنة على من نازعه فيهما كما فى الخبر المذكور: فمن نازعنى فيهما القيت فى جهنم، وفى رواية: قصمت ظهره، ولا شك ان الملقى فى جهنم او المقصوم ظهره مبعد مطرود عن باب رحمته وكرمه، واستعار لفظتى اللبس والرداء باعتبار احاطة كماله وشمول شرفه لتمام جهاته، لان كل صفة من صفاته ثابتة له من جميع جهاته وحيثاته او باعتبار اختصاصها به دون من سواه، فان لباس كل احد وردائه مختصان به لاشركة لغيره فيهما.

واما قوله: بلا تجسيد ولا تمثيل، فلدفع ما يتوهم ان الكبر والعظمة والجلالة ونحوها لا يكون الا فى الاجساد والاشباح ذوات المقادير والاوزاع، ولا شك انه تعالى منزّه عن الجسمانيات وصفاتها، فثبت على ان كبرياته وجلاله على وجه اعلى واشرف مما يوجد فى المحسوسات والمتمثلات.

قوله: والمستوى على العرش بلا زوال، لان استوائه ليس بمعنى الجلوس ونحوه المستلزم للجسمية المستلزم للزوال، لان كل جسم فى نفس مستحيل قابل للعدم والزوال لتناهى قواه وانما يبقى لو بقى بامداد علوى.

وقوله: والمتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم ولا ملاسة بهم منه، يعنى ان تعالىه على الخلق بمعنى قاهرته وقيومته عليهم وقيومته لهم لا المعنى الذى يكون بين الاجسام وهو كون بعضها بعيداً عن الاخر فى جهة العلو، ولا يلزم من نفى التباعد بهذا المعنى عنه تعالى اثبات مقابلة له كاملاسة ونحوها بل كلاهما مسلوبان عنه، لان شرط عدم خلواشيء عن المتضادين كالسواد والبياض او المتقابلين بالملكة والعدم كالحركة والسكون ان يكون الموضوع قابلا لهما، ولهذا فان الفلك ليس بحارو لا بارد والجدار ليس باعمى ولا بصير فهو سبحانه ليس ببعيد عن الخلق ولا قريب الا بمعنى اخر يليق بجلاله.

وقوله: ليس له حد ينتهى الى حده، لان الحد اما ان يعنى به اطراف المقادير و

نهاياتها كما يقال: النقطة حد الخط والخط حد السطح والسطح حد الجسم، واما ان يعنى به الحد المنطقي للشيء المركب من جنسه وفصله، واما ان يعنى به تناهى قوته بان يكون له ما هو فوقه فى القوة والقدرة، وهذه المعانى كلها مسلوقة عنه تعالى. اما الاول فلتجرده واما الثانى فلبساطته واما الثالث فلوجوب وجوده والهيته، وقوله: ولا له مثل يعرف بمثله، اذ كل ماله مثل فهو مركب، والله واحد احد. قوله: ذل من تجبر غيره، لامكانه واقتضاه اليه تعالى، وصغر من تكبر دونه، لقصوره عن درجة الكمال كامر.

وقوله: وتواضعت الاشياء لعظمته وانقادت لسلطانه وعزته، وذلك لان جميع الموجودات صادرة عنه راجعة اليه وهو فاعلها وغايتها وهى طالبة لكمالها، فالجميع عاشقة مشتاقة لنوره وعظمته متحركة صائرة اليه وهو تعالى خلق الخلق وتجلي لهم ليعبده ويعظموه ويتواضعوا لعظمته وينقادوا لسلطانه وعزه، وعبر عن هذا التواضع والانقياد بالتسبيح والسجود كقوله: الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلوته وتسيحه^١ وقوله: الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس^٢ وهذا تسبيح فطرى ذاتى عن تجلي تجلئ لهم فاحبوه فخصعوا له واطاعوه، وهذا مما لا يعرفه الا الكمل من اهل الشهود والكشف ولهذا خاطب سبحانه فى هاتين الايتين نبيه صلى الله عليه واله وهو اعظم اهل الكشف فرأى تسبيح الموجودات وسجودها وخصوعها لله تعالى. وقال فى اهل النظر وهم عامة العقلاء الانس وغيرهم: اولم يروا الى ما خلق الله يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون^٣ اخبرهم ان ذلك التفيؤ يميناً وشمالاً سجود لله وتواضع له وصغار لعظمته وذل لسلطانه.

ثم اخبره فقال متمماً: ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة^٤، اى ممن يدب عليهما ويتحرك فيهما قال: والملائكة، يعنى التى ليست فى سماء ولا ارض

قال: وهم لا يستكبرون، يعنى عن عبادة ربهم.

ثم وصفهم بالخوف ثم قال: فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يستمنون^١، اى لا يملون، لان عبادتهم ذاتية ليست عن تكلف ومشقة، كل ذلك يدل على ان العالم كله فى مقام العبودية والذل والتواضع الاكل مخلوق له قوة التفكير وليس الا النفوس الوهمية الانسانية خاصة من حيث اعيان انفسهم لا من حيث طبائعهم وهاكلهم فانها كسائر افراد العالم فى مقام التسبيح والسجود، فاعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة، الا ترى انها تشهد على النفوس المسخرة هى لها يوم القيامة من الجلود والايدي والارجل والالسن والسمع والبصر وجميع القوى بما كانوا يفعلون؟ فالحكم لله العلى الكبير^٢.

وقوله: وكلت عن ادراكه طروف العيون وقصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلاق، قد مر تفسيره مراراً وكذا قوله: الاول قبل كل شىء ولا قبل له والاخر بعد كل شىء ولا بعد له، وقد علمت ان قبلته تعالى وبعديته ليستا بالمعنى الزمانى حتى لا يجتمعا فى شىء واحد، بل اوليته كونه فاعلاً لكل شىء واخريته كونه غاية لكل شىء.

فاعلم انه كما افادنا النظر فى الوجود اثبات فاعل له لا فاعل قبله، كذلك افادنا اثبات غاية له لا غاية بعده، ويجب ان تكون تلك الغاية هى بعينها ما فرضناه فاعلاً له، لا ناوصفنا كلاً منهما بالجلال الرفع والكمال الاتم وذلك يقتضى سلب الماهية عنهما ويستحيل ان يكون فى الوجود شيان كل منهما لا ماهية له، فالحال هو الاول والاخر ليس كمثله شىء، منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وهو العلة الفاعلية للوجود وهو العلة الغائية.

وقد تكرر فى القرآن الكريم عبارات مختلفة فى ايات كثيرة كونه تعالى مرجع كل شىء ومعاده ومصيره وكذا فى كلام امير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام فى كثير من خطبه ورسائله، لانه مطلب عال وعلم غامض شريف لا يتم توحيد الموحدا الا بمعرفته وتحقيقه.

فان قلت: كيف يكون ما هو العلة الفاعلية علة غائية؟ والفاعل قبل الشئ. لينبعث منه والغاية بعد الشئ. ليستنبعها الشئ؟

فالجواب: ان الفاعل والغاية اذا كانا في عالم المواد والحركات فيكون فاعلية الفاعل زمانية، لانها بالحركة توجب تقدمه على الفعل بالزمان، فكذلك الغاية يتأخر وجودها عن وجود الفعل، بخلاف ما اذا كانا فوق الاكوان والحركات فهما يتحدان وجوداً وعلماً.

ثم انك لو تأملت وجدت ان العلة الغائية هي في الحقيقة عين العلة الفاعلية في كل مادة، فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين، فهو من حيث انه شبعان تخيلاً، هو الفاعل للاكل الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية والشبعان وجوداً هو العلة الغائية، فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، فالشبع هو الاول والاخر للاكل اى هو الذى كان علة فاعلية للاكل وعلة غائية له ولكن باعتبارين متغايرين، فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل وباعتبار الوجود العينى غاية وانفكاك العلم عن العين انما يوجد في الفواعل الناقصة الوجود التى بصدد الاستكمالات من جهة الافاعيل والحركات، فكانت قد تصورت واستشعرت اولاً كما لانها ضرباً من التصور والشعور ثم تحركت نحو كمالاتها. وامامنا نحن فيه فعلمه وجوده شئ واحد.

وايضاً الاشياء صادرة عنه طالبة له، فان اختلف وقت صدور الشئ عنه عن وقت وصوله اليه فذلك لا يوجب انفكاك فاعليته واوليته عن غايته وأخريته، بل هو الفاعل من حيث انه الغاية وهو الاول من حيث هو الاخر، وانما الاختلاف بالقياس الى سير السائرين وسفر المسافرين، فالله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال: كنت كنزاً مخفياً فخلق الخلق لاهرف، فدلنا على ان غاية العالم هو الله معروفاً. وقد علمت ان كمال المعرفة يوجب الشهود والوصول، فهو موجوداً في نفسه علة

فاعلية للعالم وهو مشهوداً علة غائية له، فغاية الوجود هي لقاء الله عز وجل، لذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام وإلى ذلك ينساق الوجود وتصير الاشياء، وإن إلى ربك المتهى^١، إلا إلى الله تصير الامور^٢.

وقوله الظاهر على كل شيء بالفهر له، لانه نور الانوار ومن خاصية النور الظهور على كل شيء والفهر، الاترى النور المحسوس وهو اصغر من الانوار النفسية والعقلية فضلاً عن النور الالهى كيف يظهر على الملونات والمبصرات ويقهر على الابصار ويحرك الاجسام والحيوانات ويشير الادخنة والبخارات وينشئ السحب وينمى النباتات ويولد المواليد ويفنى المياء والرطوبات؟ فهو تعالى القاهر على كل شيء بشدة نوره وقوة ظهوره.

وقوله: والمشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال اليها، لانه عالم بجميع الاشياء اتم علم ومن جملة الاشياء الامكنة والمكانيات، وتاماً وكماله هو المشاهدة والرؤية، فعلمه بكل شيء يرجع الى رؤيته لها.

ثم انه لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الاماكن نسبة واحدة، فهي فى الحضور لديه متساوية الاقدام^٣، ونحن حيث كنا مكانيين كان اذ اقرب منا مكان بعد عنا مكان اخر فنحتاج الى مشاهدته الى حركة وانتقال اليه، والله منزّه عن الايون منزّه عن الحركة والانتقال.

قوله: لا تلمسه لامسة ولا تحسه حاسة، هذا ليس من باب العطف العام على الخاص بل بالعكس من ذلك لانه المعطوف عليه سلب اللمس وهو الاعم والمعطوف سلب الحس وهو الاخص فوقع عطف الاخص على الاعم، لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم، والغرض سلب كونه تعالى محسوساً باحدى الحواس لان ادراكها مقصور على ذوات الاوضاع. وايضا لا يمكن حضور الانوار الحسية فى مشهد نور عقلى بل يضمحل ويفنى فكيف

١. النجم/ ٤٢ ٢. الشورى/ ٥٣ ٣. اى: العلم.

٤: كذا فى جميع النسخ والظاهر: الاقدار.

فى مشهد نور الانوار العقلية؟

قوله: وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله، لان قوامها وقوام كل من فيهما بوجوده تعالى ومقوم الشيء لا يكون خارجاً عنه.

قوله: وهو الحكيم العليم، لانه اوجد الموجودات على وجه يؤدى الى غاياتها اتم تأدية على ابلغ نظام مع ارادته وعلمه بتلك الغايات لاكتسخين النار واضافة الشمس، ولهذا عقب ذلك بقوله: اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، ثم اشار الى ان فاعليته بالابداع لاغير فقال: بمثال سبق اليه، والا لكان ذلك المثال مسبوقاً بمثال اخر فيتسلسل وهو محال: ولاغوب دخل عليه فى خلق ما خلق لديه، والا لكان فاعليته بنحو الحركة وقوة جسمانية مستحيلة فلم يكن الهاً مبدعاً منزهاً عن الزوال والدثور.

قوله: ابتداء ما اراد ابتدائه وانشاء ما اراد انشائه على ما اراد، يعنى انه تام الفاعلية لايتفك فعله عن علمه و ارادته بل يتبدأ كلما اراد ابتدائه وينشأ كلما اراد انشائه على نحو ما اراد من غير تراخ او تعوق او توقف على شيء اخر من صلوح وقت او استعداد مادة او استعمال اله او حضور معاون او دفع ممانع او غير ذلك من الامور التى يتم بها فاعلية سائر الفاعلين الناقصين فى الفاعلية.

وقوله: من الثقيلين الجن والانس، بيان لبعض ما اراد انشائه، اى من الثقيلين وغيرهما، وانما خصصهما بالذكر لانهما اشرف المكونات العنصرية، وليس الجار متعلقاً بـ «اراد» بل بـ «انشاء ما اراد انشائه»

وقوله: ليعرفوا بذلك ربوبيته، بيان لغاية انشاء الثقيلين وفائدة خلقهم كما فى قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس لاليعبدون، اى ليعرفونه ويوحدهونه فيعبدونه، فان العبادة لايتحقق الا بعد المعرفة ولذلك ذكر الطاعة عقيب المعرفة هيها بقوله: وتمكن فيهم طاعته، اى ليعرفوا بسبب النظر فى خلقهم خالقهم وتمكنوا بعد المعرفة من طاعته وعبادته والتقرب اليه والوصول الى دار كرامته ونعمته والخلاص من دار نقمته و

عقوبته .

ثم لما ذكر من صفات التوحيد والتنزيه ما ذكر واورد من سمات الصنع والابداع والخلق والاختراع ما اورد و اشار الى الغاية فى اليجاد والحكمة فى انشاء ما اراد باعطاء نعمة الوجود و مزيد الكرم والتفضل بما يستكمل به الوجود و يصل الى دار الموعود، ولا شك ان هذه كلها يقتضى الحمد والشكر لمعطى جلائل النعم و دقائقها ومنعم عظام الكرم و رقائقها على كل واحد واحد منها - اذ ما من نعمة الا و يوجب حمداً آخر لمنعمها - ولم يكن ذلك على التفصيل مقدوراً لاحد، فاورد كلاماً مجملاً كلياً مستغرقاً لجميع افراد الحمد واتى بالجملة الفعلية وبصيغة المضارع الدال على الدوام والاستمرار وبصيغة جمع المتكلم تنبيهاً على انه امر عظيم يحتاج الى المعاونة الكثير . فقال: نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعماته كلها، وقد اشرنا فى مسلف الكلام ان مرتبة التحميد بعد مرتبة التهليل والتسبيح وان الحامد اكمل كمالاً من الموحد والمسيح، اذ رب موحد لم يكن مسبحاً ولا حامداً ولا يوجد حامد الا و هو موحد ومسيح .

وقد علمت ايضاً ان حقيقة الحمد ليس بمجرد قول القائل الحمد لله او ما يجرى مجراه كما ليس التوحيد الحقيقى التلفظ بالكلمة ولا التسبيح بالحقيقة قوله 'سبحان الله، بل الحمد لله الحقيقى ان يعرف الانسان بنور الكشف والبرهان ان لا منعم على الحقيقة الا الله وحده، وهذا انما يتوقف على توحيد الافعال ومعرفة ان لا مؤثر فى الوجود على التحقيق الا المبدأ الفعال، وهذا باب عظيم فى معرفة الله قل من اهتدى اليه ولهذا قال تعالى: و قليل من عبادى الشكور^١

وقوله عليه السلام: ونستهديه لمرشد امورنا، اى نطلب منه الهداية لمقاصد طرقنا ومناهج الوصلة الى مالنا من امورنا وسعادتنا .

وقوله: ونعوذ به من سيئات اعمالنا ونستغفره للذنوب التى سبقت منا .

فان قلت: كيف تستقيم هذه الاستعاذة وهذا الاستغفار ممن هو معصوم من كبائر

الذنوب وصغائرهما كما هو مذهب اصحابنا رحمهم الله في حق الرسول والائمة عليه وعليهم السلام؟

قلت: قد استشكل اصحابنا في مثل هذا الموضع من الادعية المروية عن ائمتنا عليهم السلام. كما روى عن الامام موسى بن جعفر عليهما السلام انه كان يقول في سجدة الشكر: رب اني عصيتك بلساني ولو شئت وعزتك لا خستني وعصيتك يصري ولو شئت وعزتك لا كمهنتني وعصيتك بسمعي ولو شئت وعزتك لا صممتني... الى ان قال: وعصيتك بفرجي ولو شئت وعزتك لا عقممتني. وفي صحيفة السجادة على الداعي بها السلام والتحية الفاظ كثير من هذا الباب.

وما روى ايضاً من طريق الخاصة والعامة عن رسول الله صلى الله عليه واله مثل قوله: اني لا استغفر الله كل يوم سبعين مرة، فذكروا وجوهاً من الاجوبة في دفع هذا الاشكال، فقالوا تارة انه من باب التعليم وتارة انه من باب التواضع وهضم النفس، واحسنهما افاده الشيخ الجليل على بن عيسى الاربلي طاب ثراه في كتاب كشف الغمة عند ذكر احوال الكاظم عليه السلام حيث استشكل فيما قاله عليه السلام في سجدة الشكر من قوله: كنت افكر في معناه واقول: كيف ينزل على ما تعتقده الشيعة من القول بالمعصية؟ وما اتضح لي ما يدفع التردد الذي يوجب، فاجتمعت بالسيد السعيد النقيب رضي الدين ابي الحسن على بن موسى بن الطاوس العلوي الحسيني رحمه الله والحقه بسلفه الطاهر فذكرت له ذلك فقال: ان الوزير السعيد مؤيد الدين العلقي سألتني عنه فقلت: كان يقول هذا ليعلم الناس.

ثم اني فكرت بعد ذلك فقلت: هذا كان يقوله في سجدة في الليل وليس عنده من يعلمه. ثم انه سألتني عنه السعيد الوزير مؤيد الدين محمد العلقي رحمه الله فاخبرته بالسؤال الاول والذي قلت والذي اوردته عليه وقلت: ما بقى الا ان يقوله على سبيل التواضع وما هذا معناه، فلم يقع مني هذه الاقوال بموقع ولا حلت في قلبي^٢

١. محمد بن العلقي «كشف الغمة» ٢. الا ان يكون بقوله «كشف الغمة»

٣. من «كشف الغمة»

بموضع ومات السيد رضى الدين رحمه الله فهدانى الله الى معناه وفقنى على فحواه، فكان الوقوف عليه والعلم به وكشف حجابيه بعد السنين المتطاولة والاحوال^١ والادوار المكررة من كرامات الامام موسى عليه السلام ومعجزاته وليصح نسبة العصمة اليه عليه السلام وتصدق على ابائه وابنائهم البررة الكرام وتزول الشبهة التى عرضت من ظاهر هذا الكلام.

و تقريرة: ان الانبياء^٢ عليهم السلام تكون اوقاتهم مشغولة بالله تعالى وقلوبهم مملوءة به وخواطرهم متعلقة بالملأ^٣ الا على وهم ابدأ فى المراقبة كما قال عليه السلام: ابدل الله كأنك تراه فان لم تراه فهو يراك، فهم ابدأ متوجهون اليه ومقبلون بكليتهم^٤ اليه، فمتى انحطوا عن تلك المرتبة العالية والمنزلة الرفيعة الى الاشتغال بالمأكل والمشرب والتفرغ الى النكاح وغيره من المباحات عدوه ذنباً واعتقدوه خطيئة واستغفروا منه، و الى هذا اشار صلى الله عليه واله بقوله: انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله بالنهار سبعين مرة و قوله: حسنت الابرار سيئات المعقرين، ونزيده ايضا حاشاً من لفظه فيكون^٥ ابلغ فى التأويل.

و يظهر من قوله: اعقمتنى، والعقيم الذى لا يولد له، والذى يولد له من السفاح لا يكون ولداً. فقد بان بهذا انه كان يعد اشتغاله فى وقت ما بما هو ضرورة للابدان معصية يستغفر الله منها، وعلى هذا ففس البواقى وكلما يرد عليك من امثالها.

و هذا معنى شريف يكشف بمدلوله حجاب الشبه ويهدى به الله من حسر عن بصره وبصيرته رين العمى والعمه، وليت السيد كان حياً لأهدى هذه العقيلة اليه و اجلو عرايسها عليه، فما اظن ان هذا المعنى اتضح من لفظ الدعاء لغيرى، ولا ان احداً اشار فى ايضاح مشكله وفتح معقله^٦ من لفظ الدعاء لغيرى، وقد ينتج الخاطر العقيم فيأتى بالعجائب وقد بما ما قيل: مع الخواطى سهم صائب. انتهى كلامه زيد اكرامه.

و نعم ما استنبطه لزيادة الايضاح من قول الكاظم عليه السلام: ولو شئت وعزتك

١. والاحوال المحرمة «كشف الغمة» ٢. الانبياء والائمة «كشف الغمة»

٣. بكلهم «كشف الغمة» ٤. ليكون «كشف الغمة»

٥. مقله «كشف الغمة» مغلفه - م ٦. مثل سبرى «كشف الغمة»

لا عقمتي، فانه دقيق لطيف و بيانه: ان لفظة «لو» حرف امتناع لا امتناع فمفاده: انك يا الهى لم تجعلنى عقيماً، ولو كان كلما فعله بالة الفرج سفايحاً - حاشاه عنه - لكان العقيم لازماً. تأمل.

واعلم انه قد اتفق اثره ونهج منهاجه كثير من اهل الفضل والنظر، منهم القاضى البضاوى فانه قال فى شرح المصابيح ما يقرب من هذا الكلام عند تفسير قوله صلى الله عليه واله: انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم مائة مرة، قال: الغين لغة فى الميغ، وغان كذا اى غطاه عليه.

قال ابو عبيدة فى معنى الحديث: اى يتغشى قلبى ما يلبسه وقد بلغنا عن الاصمعى انه سئل عن معنى هذا الحديث فقال للسائل: عن قلب من تروى هذا؟ قال عن قلب النبى صلى الله عليه واله فقال: لو كان غير قلب النبى لكنت افسره لك.

قال البضاوى: ولله در الاصمعى فى انتهاجه منهج الادب واجلاله قلب الذى جعله الله موقع وحيه ومنزل تنزيله. وبعد فانه مشرب سد عن اهل اللسان موارده وفتح لاهل السلوك مسالكه واحق من يعرب او يعبر عنه مشايخ الصوفية الذين بارك الحق اسرارهم ووضع الذكر عنهم اوزارهم ونحن بالنور المقتبس من مشكاتهم نذهب ونقول: لما كان قلب النبى صلى الله عليه واله اتم القلوب صفاء واكثرها ضياء و اغرقها عرفاناً، وكان صلى الله عليه واله معيناً مع ذلك لتشريع الملة وتأسيس السنة ميسراً غير معسر ولم يكن له بد من التزول الى الرخص والالتفات الى حفظ النفس مع ما كان محتاجاً به من الاحكام البشرية، فكان اذا تعاطى شيئاً من ذلك اسرعت كدورة ما الى القلب لكمال رفته وفرط نورانيته، فان الشئ كلما كان ارق واصفى كان ورد المكدرات عليه ابين واجلى، وكان النبى صلى الله عليه واله اذا احس بشئ من ذلك عده على النفس ذنباً فاستغفر منه. انتهى كلامه.

واقول: قد سنح لنا وجه اخرو هو: ان هذا العالم كون ناقص ظلمانى وجميع ما يوجد فى هذا العالم من الافعال والاعمال افات وشرور وسيئات وقبائح يياشرها الانسان من باب الضرورة كالاكل والشرب والنوم والوقاع والشهوة والغضب والاقدام والاحجام وجميع الهيئات النفسانية التى تنشأ فى النفس من جهة التعلق

بالعادة، ولهذا اختير منها التوسط بين اطرافها الوجودية حيث لا يمكن التبرئ منها كل البرائة، فاختار والتوسط بينها التي بمنزلة الخلو عنها، ولذلك فضل الله بنى ادم وكرم نفوسهم على نفوس الحيوانات وغيرها بان اعطاهم قوتي العلم والعمل اللتين هما جناحان لنفوسهم للطيران والعروج من هذا الدار، دار الغرور والخروج من هذا العالم عالم الظلمات والشرور الى عالم النور ودار السرور.

وبالجملة جوهر هذا العالم جوهر ظلماني وكونه كون ناقص طافح بالشرور والافات، ووجوده وجود كدر مظلم مستلزم للذنوب والسيئات كما قيل: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب.

فاصل الاستعاذة هو ما يكون من شر هذا الخلق كما فى قوله تعالى: اعوذ برب الفلق من شر ما خلقت^١، وحقيقة الاستغفار هى طلب المغفرة للذنوب الكون فى هذا الدار وسيئات الاعمال والاثار، سيما التى سبق وقوعها عند اوائل النشور وشدة القوى الحيوانية ورسوخها بالتوجه الى العالم الاعلى والرجوع الى دار المأوى.

قوله: ونشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله، لما كان المقصود الاصلى من التزكية والتوبة والطهارة عن رذائل هذا الكون الادنى حصول التحلية والتزوير بفضائل الكون الاشرف الاعلى واصلها الايمان بالله باعتقاد التوحيد والايمان باليوم الآخر باعتقاد النبى الهادى اليه، ولذلك عطف هذه الجملة الى الجملة الاولى.

ثم اشار الى فائدة الرسالة وخاصة الرسول بقوله: بعث بالحق نبيا دالاً عليه وهادياً اليه، اى بعثه بعثاً بالحق ليكون نبياً، وانما كان بعثه بالحق لما فيه من استحقاق البعث واستعداد الرسالة واقتارانه بالمعجزة والايات والحجج والبيئات واتصافه بشرائط الخلافة والانذار وهى امور ثلاثة:

احدهما كمال فى القوة العقلية بان حصل له العلوم او اكثرها من غير تعلم بشرى بل بتعليم ربانى من معلم شديد القوى بقوة التحدس، وانت ترى الناس متفاوت النفوس فى الحدس، فمنهم البليد الذى لا يفلح ابدأ فى فكره، ومنهم المتحدس

احياناً، ومنهم شديد الحدس كثيرة فيفوق على غيره فى كمية الحدسيات وكيفياتها اعنى سرعتها، وليس لمراتبه حد يجب التوقف عنده فيها، فيجوز ان يوجد انسان يدرك بحدسه اكثر العلوم العقلية فى زمان قليل دون معلم خارجى، ومن ذلك نفس سميت قدسية تكاد ذيتها تضىء ولولم تمسسه نار عقلى، فاذا مسته صار نوراً على نور يهدى الله لنوره من يشاء.

فصاحب هذه القوة القدسية يقال انه نبي اوولى، وان ذلك معجزة اوكرامة وهو ممكن وليس بمحال، واذا جازان يكون القصور الى حد يمنع عن الفهم من التعلم يجوز ان يترقى الكمال الى حد يفنى عن التعلم، وكيف لا يمكن هذا وكم من شخصين متعلمين مدة من الزمان قد سبق احدهما الاخر بحقائق العلوم مع ان اجتهاده اقل؟ ولكن لشدة الحدس وقوة الذكاء والزيادة فى هذا كيفاً وكماً من الممكنات.

وثانيها قوة فى النفس بما هى نفس فيتجلى له الحقائق فى كسوة الاشباح والامثال فيقوى النفس بقوتها الخيالية ان يتصل فى اليقظة بعالم الغيب المثالى فيرى اشباحاً محاكية لما ادركته بقوتها العقلية من صور جميلة واصوات منظومة، اذا لعالم متطابقة فى اصول الحقائق، فيرى فى اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه فى النوم بسبب الذى ذكرناه، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف القدسى، والعقل الفعال للصور العلمية فى النفوس القابلة صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذى يراه الشريف القدسى بالكلام الحسن المنظوم فيصير مسموعاً وهو كلام الله المسموع من الملك الملقى للوحى والالهام.

وثالثها كمال فى القوة العلمية المتصرف فى المادة المحركة للجسم فيؤثر فى هوى العالم بازالة صورة واحداث اخرى فيحصل اعمال خارقة للعادة، كحصول طوفانات وزلازل واستئزال عقوبات واستهلاك امة فجرت وعتت عن امر ربها ورسله واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وخضوع عجم الحيوانات وغير ذلك وهذا ايضاً ممكن، فانه قد ثبت فى العلوم الالهية ان الهوى والاجسام مطيعة للنفوس متأثرة بها، وقد علمت تأثير الاوهام حتى ان الماشى على الجدار المرتفع القليل

العرض انما يسقط بسبب توهمه صورة السقوط، والامزجة قد يتغير بالالهام العامة فيمرض الانسان وربما يموت.

ومن هذا الالباب اصابة العين من النفوس القوية في الشرور كما ورد من قوله صلى الله عليه واله: العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر.

ثم ان النفوس الانسانية من سنخ الملكوت شبيهة بنفوس الملائكة القوية، لان نسبتها الى الملك نسبة الولد الى الوالد ونسبة السراج الى الشمس، فيؤثر السراج في التسخين والاضائة كالشمس. وكذلك يؤثر نفس الانسان في مادة العالم لكن الغالب انه يقتصر اثره في عالمه الخاص وهو بدنه، ولذلك اذا حصل في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق، واذا حدثت صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمر الوجه، واذا وقعت صورة مشتهة في النفس حدثت في اوعية المنى حرارة مسخنة متفخة للريح حتى يمتلئ به عروق الة الوقاع فيستعد له، وهذه الحرارة والبرودة والرطوبة ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة اخرى من طبيعة او خارج بل عن مجرد التصور.

فاذا صار مجرد التصور سيما مؤثراً في حدوث هذه التغيرات في مادة البدن من جانب الباطن وعالم الغيب، فاذا كان كذا فلا عجب ان يكون لبعض النفوس قوة قوية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها هيولى العالم العنصرى طاعة بدنها لها، سيما وقد علمت ان جميع الاجرام مطيعة للمجردات، فان زادت النفس الانسانية في تجردها وقوتها وتشبهها بالعبادى فيكون لها التأثير بكثير من الفرائب من الطوفان والخسف والزلزلة واشباع الخلق الكثير بالطعام القليل والغلبة على فئة كثيرة بالعدد القليل وغير ذلك من عجائب المعجزات وبدائع الافاعيل الخارقة للعادات.

وايضاً قد يحركون اجساماً معجزعن تحريكها النوع، ونحن قد نجد من نفوسنا اذا كنا على طرب واهتزاز ان نعمل ما تنقاصر عن عشره حين زواله عنا فلا تتعجب من نفس طربت باهتزاز علوى واستضائت بنور ربها فحركت ما عجزعن تحريكه بنوا النوع و

قد اتصلت على الافق المبين بذى قوة عند ذى العرش مكين.

فهذه هي الخصال الثلاث التي هي شرائط النبوة، ولاشك انها موجودة فى نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه واله على وجه الكمال سيما الاولى. فاق على سائر الانبياء عليهم السلام كما دل عليه القرآن النازل على قلبه وفيه من العلوم الالهية والاسرار الربانية ما لم يوجد فى صحف الاولين والاخرين ودل عليه بقوله: اوتيت جوامع الكلم، ولهذا نسخت شريعته سائر الشرائع وختمت به النبوة وصارت امته خير الامم. ثم لابد ان يدخل النبى فى الوجود وان يصدق بدخوله فى الوجود تصديقاً يقينياً وعلماً برهانياً لئلا، وذلك لان العالم لا يتنظم الا بقانون، لان افضل الانواع وخلاصة الاكوان نوع الانسان ولا يعيش وحده كسائر الحيوان فلا يتنظم تغيثه الا باجتماع وعقد مدينة وتعاون ومشاركة، ولا يتم المشاركة الا بمعاملة ولا بد فى المعاملة من سنة وقانون ولا بد فى السنن والقوانين من مستن ومقن ولا بد ان يكون ممن يخاطب الناس ويلزمهم السنة وهم يرونه ويشاهدونه فلا بد ان يكون انساناً، اذ لو كان ملكاً لم يمثل لهم متجسداً فلا يرونه ولم يعرفوه فلا فائدة لهم فى بعثه.

اذ ليس كل انسان ممن يستفيد من الجوهر القدسى الا النبى والولى، وانما الحاجة الى بعث الرسول لعامة الخلق اجمعين، واذا تمثل لهم جسداً يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق، فلان معنى بالنبى الا الروح الامرى المصور بالصورة البشرية واليه الاشارة بقوله تعالى: وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكاً لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون. فوجب اذن ان يكون انساناً واجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ليطيعوه ويتبعوه فيما يأمر وينهى، فيكون له المعجزات والايات الدالة على صدقه فيجب وجود النبى بحكم العناية الربانية.

وكما لابد فى نظام العالم ومعيشة الخلق من المطر مثلاً والعناية لم تقصر عن ارسال السماء عليهم مداراً فبان يرسل اليهم من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والاخرة

كان أولى واهم وحاجة الخلق الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس في الدنيا و
ينجوعن العذاب في الاخرى اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الحاجبين و تعبير
الاخصص من القدمين و غير ذلك من المنافع والمحسنات التي لاضرورة فيها في
البقاء، فلا بد في العناية الرحمانية ان تقضى بوجود من هو رحمة للعالمين.

فثبت بهذا البرهان القاطع والبيان الساطع مفاد قوله عليه السلام: بعثه بالحق نبيا،
ونصب قوله: نبيا، اما بالمفعولية او الحالية او للتعليل، اى ليكون نبيا اى مجزأً لانه فاعل
من نبأ بمعنى اخبر. وقوله: دالاً عليه و هادياً اليه، كالشرح والتبيين له.

ثم اشار الى انه قد ترتبت بوجوده الشريف غاية البعثة وفائدة النبوة بقوله: فهدى
به من الضلالة، اى فهدى الخلق بوجوده صلى الله عليه واله من طريق الضلالة و ورطة
الهلاك الى سبيل الرشد و منهج النجاة.

وقوله: واستفدنا به من الجهالة، اى نجانا الله بنور نبوته و تعليمه من ظلمة الجهالة
التي هى هلاك النفس في الاخرة، لما علمت ان حياة الاخرة وموتها انما يكونان بنور
العلم و ظلمة الجهالة، ول اجل ان حياة الاخرة ونعيمها بنور الايمان و فضيلة العلوم و
المعارف المكتسبة للانسان المأخوذة من كتاب الله و سنة رسوله و ان موت الاخرة و
عقوباتها و الامها الشديدة بظلمة الجهل المقرون بالردائل و المعاصى التي عمدتها
التكبر و الجحود للحق و الاستكفاف عن تعلمه، قال الله تعالى: من يطع الله ورسوله
فقد فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله ورسوله فقد خسر خسراناً مبيناً و
استحق عذاباً باليما.

ثم لما بين اصول المعارف و العلوم و مجامع مسائل الربوبيات و الالهيات و
النبات اخذ في الموعظة و النصيحة تلييناً للقلوب و تهذيباً للنفوس و ارشاداً للخلق
الى مسلك الله السداد و منهج الرشاد نيابة عن الرسول صلى الله عليه واله و خلافة عنه
في امرة المؤمنين فقال: فانجعوا بما يحق عليكم، اى فلتكونوا ممن يؤثر فيه الخطاب و
التعليم بسبب ما حق عليكم و يحق و وجب عليكم و يجب و هو الذى بينه بقوله: من

السمع والطاعة، اى يجب عليكم ان تسمعوا وتطيعوا او امر الله ونواهيه بواسطة الرسول او الامام عليهما السلام وان تخلصوا النصيحة لله بالنية الصافية من الشرك والرياء، او تخلصوا النصيحة بينكم وان تحسنوا الموازنة والمعاونة لآخوانكم المؤمنين، فانّ للموافقة وحسن الموازنة بين اهل الحق تأثيراً عظيماً فى تقوية الدين ورفع كيد الاعداء وشرا المنافقين كقوله تعالى فى صفة المجاهدين فى سبيل الله يقاتلونهم: صفاء كأنهم بنيان مرصوص^١.

وقوله: واعينوا على انفسكم، اى وليعن كل منكم محافظة على نفسه او ليعن بعضهم بعضاً صيانة على انفسكم جميعاً من الشرور والفتن واستيلاء الاعداء وكيد المنافقين بلزوم الطريقة المستقيمة والسيرة العادلة وهجر الامور المكرومة وتجنب الصفات الرذيلة والعادات المذمومة، وتعاطوا الحق بينكم اى تناولوه فى ما بينكم واعملوا بمقتضاه وان لم يكن يأمركم اميركم، فان اداء الحقوق واقامة العدل^٢ مما يقتضيه الفطر السليمة ويجبل عليه الاذهان الصافية، وتعاونوا عليه اى على الحق دونى، اى مع قطع النظر عن طاعتي وانقياد امرى، فان فائدة هذا التعاون والتوافق تعود اليكم وبالك ترك الاتفاق بافتراق الكلمة وتفرق الجماعة يرجع عليكم، لان ذلك يوجب التزلزل بينكم والتشتت لقوبكم ويورث الجبن والضعف والعجز عن مقاومة الاعداء ودفاع شروهم فيؤدى الى امارة السفهاء وحينئذ امركم مردد بين امرين:

اما القتل والاسر وسبى الذرارى او اطاعة السفهاء وانقياد الفسقة والمنافقين واعداء الحق والذين، فخذوا حذرکم وديروا فى امرکم وانفقوا فى رأيكم وخذوا على يد الظالم السفیه ما ليس بحق ان يكون على يده من مال او حكومة. ويحتمل ان يكون المراد منه معاوية واصحابه وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، الذى من جملة رئاسة الجهاد وحكومة الارذال، واعرفوا لذوى الفضل، ان لم يقدر واعلى الزيادة من تنفيذ امورهم واجراء احكامهم وموالة اوليائهم ومحاربة اعدائهم.

ثم دعا لنفسه واهله ولشيئته بطلب ما هو افضل المقاصد لهم عنه تعالى وهو

قوله: عصمنا الله واياكم بالهدى و ثبتنا و اياكم على التقوى، و ذلك لان كمال النفس الانسانية و سعادته منوط بامرین: الاحاطة بالمعلومات و التنزه عن رذائل الخطيئات. و عبر عن الاول بالهدى و هو نور عقلی يقع فى القلب المعنوى بتكرار الادراكات العلمية و الملاحظات العقلية و هو الايمان الحقيقى، و عن الثانى بالتقوى و هو اصل الاعمال الصالحة، اى عصمنا الله و اياكم عن الجهالات و الظلمات و التردى فى منازل السفليات و مواقع الهلكات بافاضة نور العلم و الهدى و ثبتنا و اياكم على مداومة الطاعة بقوة الصبر و التقوى.

ثم ختم الكلام بالاستغفار و الرجوع الى الواحد القهار تأديباً مع الله و تعليماً للجماعة بقوله: استغفر الله لى و لكم، و نحن احق بالاستغفار منه، لان استغفاره من الالتفات عن عالم القدس الى مخاطبة امثالنا و استغفارنا من ارتكاب القبائح و المنكرات و الخوض فى الامور الباطلة و الهذيانا، و المرجو من رحمة الله ان يغفر ذنوبنا بمحبته و ولايته و يحشرنا فى زمرة اوليائه و تحت لوائه بحق محمد و اهل بيته الطاهرين صلواته عليهم اجمعين.

باب النوادر

و هو الباب الثانى و العشرون من كتاب التوحيد و فيه احد عشر حديثاً.

الحديث الاول

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن نعمان عن سيف بن عميرة عن ذكره عن الحارث بن المغيرة النمى قال: مثل ابو عبد الله (ع) من قول الله عز وجل: كل شئ هالك الا وجهه فقال ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون يهلك كل شئ»

الا وجه الله فقال سبحانه الله لقد قالوا قولاً عظيماً انما اعنى ذلك وجه الله الذى يؤتى منه .

الشرح

انما تعجب من قولهم واستعظمه لما فيه من الجرأة والافتراء بهلاك الصنف الاول من الزوج الاعظم والملائكة المقربين والانبياء المكرمين والاولياء الكاملين صلوات الله عليهم اجمعين بل يلزم من قولهم بطلان قضاء الله وعالم امره والقلم الاعلى واللوح المحفوظ، ولجل ذلك عدل عليه السلام عن تفسيرهم بانه اراد سبحانه بوجه الله: وجهه الذى يؤتى منه وبابه الذى يدخل اليه من الملك المقرب والروح الاعظم وما يجاوره، وذلك فى البداية فى سلسلة النزول، او النبى الاكرم ومن يحذو حذوه من الانبياء السالفين والاصياء اللاحقين سلام الله عليه وعليهم اجمعين. وانما سموا وجه الله لان وجه الشئ هو ما يعرف منه ويشاهد ويواجه، ونحن انما يمكننا ان نعرف حقيقة الجوهر المقدس الملكى او الانسى وبه نعرف الله ونوحده ونعبده ونقدسه عن المثل والشريك، فهو وجه الحق الذى نواجهه ونشاهده.

واعلم ان هذا المطلب من اعظم الاصول الايمانية ولم نعرف احداً من المشهورين بالحكمة والعرفان من الحكماء والصوفية وغيرهم حقق هذا الاصل بالبرهان او امكنه ان يبين ضرباً من البيان يظهر من بيانه انه على بينة من ربه، بل انما سلك اكثرهم مسلك التقليد او الجدل، وذهب كثير من المنتسبين الى الحكمة الى قدم هذا العالم ودوام الافلاك والكواكب ابدأ من غير تطرق الزوال والهلاك الى جواهرها وصورها.

ونحن بفضل الله وتأييده حققنا بنور البرهان ووضحنا سبيله وبيننا دليله وحللنا شبه اشكاله وفككنا عقد اعضاله وكشفنا الحجاب عن وجه جماله الطالبيه ودفعنا اشواك الشكوك عن اقدام سالكيه وقمعنا غوائل الارهام والتخيلات وساموس شياطين الاغاليط والمغالطات وغفارت المجادلات والمشاغبات، وهذا المقام يضيّق عن ايراد بيانه وذكر برهانه، ومن احب الاطلاع عليه فليرجع اما الى اواخر

المجلد الثالث من كتاب الاسفار الاربعة اوالى رسالتنا المعمولة فى هذا المطلب.^١
واعلم ان مدلول هذه الاية مشتمل على مطلبين وكذلك كل حكم وقع منه
الاستثناء: احدهما ان ماسوى وجه الله الذى يؤتى منه هالك باطل مضمحل. والثانى
ان كلما هو وجهه فهو باق لايزال، وهذان المطلبان يتوقف اثباتهما بالبرهان على
معرفة ماهيتهما، فان تصور الشئ متقدم على التصديق، فان مطلب «ما» هو
الشارحى متقدم على مطلب «لم» هو البرهانى.

فقول: المراد من ماسوى الله والعالم والخلق ومايراد منها كل موجود بوصف
بعدم واقعى، وذلك لان حقيقة البارى جل ذكره هى حقيقة الوجود التام الذى
لا يشوبه شوب عدم او نقص او امكان عدم بوجه من الوجوه، وان الوجود المطلق
طبيعة مشتركة بين الوجودات لا كاشتراك الماهية الكلية بين افرادها، لما سبق ان طبيعة
الوجود ليست بكلية ولا بجزئية تحت كلئ ذاتى بل اشتراكه بينها عبارة عن تفاوت
مراتبها بالشدة والضعف والكمالية والنقص فى نفس جوهرها وسنخها وكونها مقارناً
للاعدام والامكانات والاستعدادات، وهذه الطبيعة لما كانت متفقة السنخ بين
الموجودات كلها غير مختصة ببعضها دون بعض، فلا ضد ولا مغاير له فليس مغايرها و
مخالفاً الا طبيعة العدم، وليس كطبيعة الانسان مثلاً او الفلك او غيرها من الطبائع
المخصوصة التى يوجد لكل منها فى الخارج اغيار واضداد ونقائص وجودية.

فاللانىسان^٢ يصدق على كثير من الموجودات واللافلك^٣ يصدق على كثيرين
بخلاف الوجود والموجود بما هو موجود، اذ ليس يتحقق فى الواقع امر يصدق عليه
العدم واللاوجود، وانما يصدق على الانسان مثلاً انه لافلك او لافرس ويحمل على
وجود الفرس انه لا وجود انسان او جماد او غير ذلك، واما اللاوجود المطلق فلا
يصدق على شئ من الاشياء الخارجية وذلك لشمول الوجود على جميع
الموجودات وانبساط نوره على هياكل الماهيات والاعيان.

١. هذه الرسالة المسمى برسالة الحدوث ونحن بفضل الله وعنايته صححنا هذه الرسالة وعلفنا
ونقلناها من لغتها الى الفارسية فراجع.

٢. فهما - م - د ٣. فالانسان - م - ط ٤. والافلاكى - م - ط

اذا علمت هذا فنقول: انما علمت ان حقيقة الاول نفس حقيقة الوجود بشرط سلب الاعداد والامكانات، فلا غير له في الموجودات الا ما يتصف بعدم سابق او لاحق و ليس ذلك الا الوجود الذي له تعلق بالاجسام والطباع الجسمانية والمواد.

ونحن قد بينا بالبراهين العقلية ان العالم الجسماني بجميع مادته وصورته و طباعه ونفوسه ارضية كانت او سماوية ناطقة كانت او صامتة مع لواحقها وتوابعها وماهياتها وشخصياتها وكمياتها وكيفياتها واورضاعها ونسبها، كلها حادثة دائرة كائنة فاسدة متجردة متصرمة. فمن حيث انها موجودة في وقت مادون سائر الاوقات هي غير الله و ما سواه، ومن حيث انها غير باقية ابدآ فهي هالكة، سواء رجعت عند الهلاك الى غاياتها الذاتية بالصعق الذي يكون في القيامة الكبرى كما للنفوس الكاملة، او فسدت كما للصور والاعراض المادية والنفوس الناقصة عند نفخة الفزع في القيامة الصغرى. قال تعالى في النفخة الاولى التي للخلائق كلهم وهي نفخة الفزع ونفخة الامانة في القيامة الصغرى: و يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض^١ - اى من القوى الروحانية والجسمانية والنفوس الناقصين والجهال البدنيين - الامن شاء الله^٢ - من الموحدين القانين في الله والشهداء القائمين بالله - وكل اتوه - اى الى المحشر للبعث - داخرين^٣ - اى صاغرين اذلاء متقادين لحكمه بالموت، وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب^٤، اى ترى جبال الابدان ثابتة وهي تمر وتذهب في كل حين وتحدث اخرى بدلها كالسحب والمرج ونحوها، ولتشابه الامثال ترى كأنها واحدة باقية وليست كذلك.

لما ثبت بالكشف والبرهان ان جميع ما في السموات والارض متبدلة في كل لحظة ولها خلق ولبس جديد وخلق وبعث الى الآخرة. قال تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد^٥، وقال في النفخة الاولى لاهل الكمال وهي نفخة الصعق ونفخة الفناء في القيامة العظمى: ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض

١. الموجود - م - د - ط ٢. النمل / ٨٧ ٣. النمل / ٨٧ ٤. النمل / ٨٧

٥. النمل / ٨٨ ٦. ق / ١٥

الامن شاء الله^١ - الامن سبقت لهم العناية فى البداية كالعقول المفارقة فى اول نشأتهم والكلمات الثامات الالهية - ثم نفع فى اخرى^٢ - بالتجلى الالهى - فاذا هم قيام ينظرون^٣ الى ربهم ويغيبون عن ذواتهم فاني عنهما وعن كل شئ راجعين صائرين الى تعالى باقين ببقائه.

المطلب الثانى: ان الذى عبر عنه بانه وجه الله باق ابدًا غير قابل للفناء: وذلك لان عالم الامر كله خير برئ من الشر والعدم والتغير والزوال، لان شيئًا من هذه الامور لا يتحقق الا فى ناحية عالم الخلق، اذ وجود ذلك العالم لا يتعلق الا بذاته تعالى لا بشيء اخر من مادة او حركة او زمان او استعداد او زوال مانع او حدوث شرط، وكلما هو كذلك فليس يقابل للعدم والزوال، اذ كل ما جاز عدمه بعدان وجد فذلك بسبب عدم شيء من اسباب وجوده^٤ واجزاء علته الثامة، ضرورة ان العلة الثامة للشيء مادامت باقية يتمتع عدمه لاستحالة انفكاك المعلول عن علته الثامة.

فاذن لو فرض عدم المفارق العقلى فذلك يستلزم عدم شيء من اسباب وجوده و هو الفاعل والغاية والمادة والصورة، لكنه لامادة له لتجرده عن المحل والموضوع ولاصورة له لبساطته وعدم تركيبه الخارجى، بل ذاته نفس الصورة المجردة عن المواد، واما فاعله: فهو ذات واجب الوجود وكذا علته التمامية ذاته تعالى. فاذن لاسبب له الا فاعله وغايته وهما شيء واحد ممتنع العدم بالذات، فهو واجب البقاء ببقائه تعالى - لا بابقائه - اذ ليس فيه امكان العدم.

فان قلت: اليس كل ما غير ذاته تعالى فهو ممكن وكل ممكن جائز العدم؟ قلت: امكان المفارقات امكان فرضى غير ثابت لها فى الواقع، اذ ليست لها ماهية يعرضها الوجود او يسبق امكانها فى الخارج على وجودها كما فى الطبائع المادية والاكوان الزمانية، ثم ان نفس الامر كما علمت ثابت لا يتغير وليس ذلك الا عالم الامر وعالم القول الحق والكلمة الصدق لقوله تعالى: لا يبدل القول^٥، وقوله: وعندنا كتاب حفيظ^٦، وقوله: لا تبدل لكلمات الله^٧، وقوله: قل لو كان البحر مدادًا لكلمات

١. الزمر/ ٦٨ ٢. الزمر/ ٦٨ ٣. الزمر/ ٦٨ ٤. او-م-د ٥. ق/ ٢٩

٦. ق/ ٤ ٧. يونس/ ٦٤

ربى'... الآية.

وفى الادعية النبوية: اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وبرأ وذراً، وظاهر لكل عاقل ان امر الله وقوله وكلماته التامات ليست اعراضاً او هيئاتاً صوتية قائمة بالاجسام، بل هى ذوات نورية وصور عقلية وعلوم قائمة بذاته تعالى وملائكة عليين.

هذا ما ادى اليه كشف الصريح والبرهان الصحيح والشواهد الثقيلة والحجج الدينية والايات القرآنية والعلوم الالهية.

ثم لم يوجد فى كتاب ولا سنة ولادل عليه عقل ولا نقل ان شيئاً من قضاء الله و علمه او لوح الله وقلمه او امر الله وروحه او قول الله وكلمته مما يكون قابلاً للبطلان والهلاك ولا ياضاً يدل على ذلك ضرورة دينية او مصلحة شرعية.

فثبت ان كل شىء - انصف بانه غير الله وغير عالم امره وقضائه فهو هالك لما ذكرنا من وجه مغايرته له تعالى، وكلما هو راجع اليه فان عن ذاته باقى ببقائه والذوات الكاملة المفارقة عن عالم النفوس والاجرام.

ومنها ما يعبر عنه بانه امر الله وكلمته وهى كلمة وجودية يعبر عنها بـ«كن» لكونه وجوداً خالصاً متوسطاً بين الخالق والمخلوق.

ومنها ما يعبر عنه بانه الروح الاعظم والحقيقة المحمدية بلسان قوم من العرفاء.

ومنها ما يعبر عنه بالقلم الاعلى لقوله تعالى: علم بالقلم.^١

ومنها ما يعبر عنه بمفاتيح الغيب، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو.^٢

ومنها ما يعبر عنه بخزائن العلم والرحمة. وان من شىء الا عندنا خزائنه.^٣

ومنها ما يعبر عنه بوجه الله. كل شىء هالك الا وجهه.^٤

فاحتفظ بهذه الاسرار وصنها عن الاغيار واياك ان تشير اليها او الى نظائرها عند اهل الاعتذار، فان اكثر هذه المخدرات الكريمة والجواهر الثمينة والدرر اليتيمة مما لم يوجد فى كتب اهل الكشف والعرفان ولا فى زبر اصحاب الحكمة والبرهان.

١. الكهف/ ١٠٩ ٢. الملق/ ٤ ٣. الانعام/ ٥٩ ٤. الحجر/ ٢١

ولو قلت: انها ابكار لم يطمئن انس قبلهم ولا جان كاد ان لا يكون من الزور او البهتان.

وظنى ان هذه المطالب وان اشارت اليها كلمات الاولين وقصدت الى سبيلها عبارات المحققين الا انه لم يتفق لاحد اقامة البراهين وحجج انوار العلم واليقين على مثل هذه الاصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزلت اراء المتأملين، بل زلت اقدام اكثرهم عن سمت سبيلها وانحرفت اذ هانهم عن قصد طريقها ودليلها فضلا عن بسط موزنها او حل ملفزها او كشف نقابها ورفع حجابها. فله الحمد ولى الفضل والرحمة ومعطى النور والنعمة.

الحديث الثانى

وهو الحادى والخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن صفوان الجمال، وهو ابن مهران بن مغيرة الاسدى مولا هم ثم مولى بنى كاهل منهم، كوفى ثقة يكنى ابا محمد الجمال. «ص» وقال النجاشى: روى عن ابي عبد الله عليه السلام وكذا فى رجال الشيخ رحمه الله وقال فى الفهرست: روى عنه عبد الله بن فضاعة والسندى بن محمد وقال الكشى عن حمدويه عن محمد بن اسماعيل الرازى عن على بن الحسن بن فضال عن صفوان بن مهران: ان الكاظم عليه السلام قال له: كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحداً، يعنى اكرائه من هارون، وانه ذهب وباع جماله عن اخرها. عن ابي عبد الله فى قول الله عز وجل: كل شىء هالك الا وجهه، قال: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه واله فهو الوجه الذى لا يهلك وكذلك قال من يطع الرسول فقد اطاع الله.»

١. حدثنى الحسن بن على بن فضال «كش» عن على بن الحسن بن على بن فضال «جامع الرواة»

الشرح

وجه كل شيء هو الذي يتوجه به الى الله، وذلك لما سبق ذكره من ان الله خلق الموجودات متوجهة الى غاياتها وجعل لكل منها ميلاً وشوقاً طبيعياً او اراد يا الى كماله وقوة غريزية لطلب ذلك الكمال اعنى غايته التى لاجلها خلق، ولكل غاية ايضاً غاية اخرى فوقها حتى ينتهى الى غاية الغايات ومنتهى الاسواق والطلبات لانه خير الخيرات كلها، كما ان لكل مبدأ مبدءاً حتى انتهى الى مبدء المبادئ وسبب الاسباب ومسببها من غير سبب، ولا بد ان يكون مبدء المبادئ هو بعينه غاية الغايات، اذ لا يمكن ان يكون فى الوجود موجودان كل منهما فى غاية الكمال، اذ لا يكون حينئذ بينهما تمايز فى الوجود ولا اثنيّة كما مر. فذاته تعالى هو الاول والاخر والمبدء والغاية لكل شيء.

فقد علم ان الاشياء كلها مخلوقة لان يتقربوا الى الله ويتوجهوا نحوه، فهم مسافرون اليه سائرون فى سبيله متوجهون نحوه كما قال تعالى: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات، لكن ربما يقع لبعض الاشياء قاطع يقطع طريقه ويضل سبيله فيهلك او يهوى سيما نوع الانسان فان قواطع طريقه واسباب ضلّاته اكثر من ان تحصي.

فاذا تقررت هذه المعانى فنقول: معنى الاية اشارة الى ان كل شيء له وجه يتوجه به الى مطلوبه وغايته فهو يوجب بقاءه، ووجه اخر به ينفك عن طريقه ويتخلف عن الوصول الى كماله فهو يوجب هلاكه وفساده.

وقد علمت ان الشيء مع غايته بالكمال والوجوب ومع ذاته بالنقص والامكان ومع مغايره بالفساد والبطلان.

وقد علمت ايضاً ان كمال الانسان منوط بمعرفة الله وطاعته وعبادته وهى غايته التى لاجلها خلق كما فى قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، وهى وجهه الذى يوجب بقاءه الاخرى وسعادته السرمديّة، وترك الطاعة والجهل بربه يوجب هلاكه السرمدى، وتحصيل ذلك الكمال لا يمكن لغير الانبياء عليهم السلام

الابتناعتهم وانقيادهم. فان غير النفوس القدسية لا يمكنهم الاخذ من الله بلا واسطة معلم بشرى بل لا بد لهم من متابعة الرسول وطاعته، فطاعتهم الرسول هى بالحقيقة طاعة الله لانهم بتلك الطاعة والمتابعة فى السلوك يحشرون معه ويعشون فى زمرة و يحيون بحيوته و ينالون ما ناله، الا ان تلك الامور تكون للمتبع بالذات و على سبيل الحقيقة و للتابع بالعرض و على سبيل الامثال والاشباح.

كما ان البدن تابع للروح اذ ليست جهة طبيعته اخرى تخالف طبيعة الروح فلا جرم يحى بحياة الروح و يتمتع بنعيمها و يعيش بعيشها، و جميع ذلك بحسب ما يليق بربته و حاله و درجته فى الوجود، فهذه الامور كلها للروح روحانية عقلية و للبدن جسمانية حسية، فكذلك حكم المحقق و المقلد و الامام و المأموم و النبی و التابع، و هذا اذا لم يصل التابع لقوة استعدادده و صفاء قلبه ببركة متابعة الرسول الى مقام التحقيق و درجة حق اليقين و الاخذ من الله بغير واسطة - كما وقع للاولياء الكاملين و الائمة الهادين المهديين و اهل بيت النبوة سلام الله عليهم - بل اكتفى بمجرد التقليد و متابعة الظاهر لقصور استعدادده و خمود نور فطرته و لا يكلف الله نفساً الا وسعها، فله حياة اخروية و نعيم على حسب حاله و قدره و حوصلة.

فاذن ثبت و تحقق معنى قوله عليه السلام: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه و اله، اى سواء كانت عن بصيرة و كشف او عن تقليد و سماع - بشرط بذل الجهد و موافقة الضمير و عدم الرياء و سلامة الصدر عن الامراض الباطنية - فهو الوجه الذى لا يهلك اى فذلك الاتيان بالطاعة هو وجهه الذى به ينجو عن الهلاك، اذ بذلك الوجه يصل الى مقام الحياة الابدية اما بالاستقلال و على الوجه العقلى كما للمحقق او بالتبعية و على الوجه الحسى و المثلالى كما للمقلد.

و اعلم ان الفرق بين هذا المعنى للوجه المذكور فى الاية و بين معنى الذى مر فى الحديث السابق بضرب من التعميم و بالحق وسيلة الشئ و جهته المؤدى اليه فى حكم البقاء بحكم ذلك الشئ، لما علمت من كون الشئ واقعاً فى سبيل المطلوب

فى حكم الواصل الى ذلك المطلوب. فافهم ان شاء الله.

الحديث الثالث

و هو الثانى والخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي سلام النحاس»، مجهول غير مذكور فى كتب الرجال المشهورة. «عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام قال: نحن المثنى الذى اعطاه الله نبينا محمد صلى الله عليه واله ونحن وجه الله نتقلب فى الارض بين اظهركم ونحن عين الله فى خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا و امامة المتقين»

الشرح

المثنى فى اللغة جمع المثنى و مثنى و ثأ معدول عن اثنين اثنين، و معنى كل منهما معنى هذا اللفظ المكرر فلا يجوز تكريره، و قوله الاقامة مثنى مثنى تكرير للفظ لا للمعنى و كذلك حكم مثلث و ثلاث و مربع و رباع الى معشر و عشار. ثم يقع مثنى بحسب النقل الشرعى على الاشياء ثلاثة: على القرآن كله فى قول الله تعالى: كتاباً متشابهاً مثاني، و على فاتحة الكتاب فى قوله: ولقد اتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم، و على سور من القرآن دون المئين و فوق المفصل و هو جمع مثنى او مثناة التنية بمعنى التكرار، اما القرآن فلانه تكرر فيه القصص و الانباء بالوعد و الوعيد و قيل: لانه يشى فى التلاوة فلا يمل. و اما الفاتحة فلانها تننى فى كل صلوة. و قيل: لما فيها من الثناء لى الله تعالى. و اما السور فلان المئين مبادى و هذه مثاني.

و اما قوله عليه السلام: نحن المثنى التى اعطاه الله نبينا محمدأ صلى الله عليه واله، فهو تأويل حسن من باب التأويلات التى تشتمل عليها بطون القرآن و رموزه التى لا

يعرفها الا الراسخون فى العلم وهو اشارة الى تأويل قوله تعالى: ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم^١، فالقران اشارة الى العقل القرانى والعلم الاجمالى والمقام الجمعى وهو النبوة لانها جامعة بين جهتى الحق والخلق والوحدة والكثرة والخلوة والصحة، والمثانى اشارة الى العقل الفرقانى والعلم التفصيلى وهو مقام الولاية والاستفراق فى الاحدية وهى ثانية مرتبة النبوة والموصوفين بها مثانى النبى صلى الله عليه واله. واما خصوصية عدد السبعة: فلعل لها وجه يعرف بنور النبوة ويمكن ان يكون اشارة الى المراتب السبعة الباطنية للانسان وهى النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفى والاخفى.

وقوله: ونحن وجه الله نتقلب فى الارض بين اظهركم، قد علمت فى شرح الحديث السابق^٢ معنى وجه الله الذى لا يهلك، فان الانسان اذا تم سلوكه وسيره الى الله يصير جوهرأ قدسيا مفارقاً عن عالم الخلق متصلاً بعالم الامر متوسطاً بينه تعالى وبين خلقه، فهو لاء ساروا الى الله واعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله، فهم اجسام روحانيون وفى الارض سماويون ومع الخلق ربانيون. اجساد ارضية بقلوب سماوية. واشباح فرشية بارواح عرشية. نفوسهم فى منازل سيارة وارواحهم فى فضاء القرب طيارة واسرارهم الى ربهم نظارة. كائنين بالجثمان^٣ باثنين بقلوبهم عن مواطن الحدثان، ودائع الله بين خليقته وصفوته فى بريته وصايا لبيه وخبايا عند صفيه. لم يزل يدعو الاول الثانى ويخلف السابق اللاحق. لا يزال منهم قائمون بالحق داعون للخلق، منحوا رتبة الدعوة وجعلوا للمتقين اماماً وقدة. من اقتدى بهم اهتدى ومن جحد هم ضل وغوى وتردى فى غيابت جب الهوى.

وقوله: ونحن عين الله فى خلقه ويده المبسوطة بالرحمة، قد سبق ان المتوسط فى مرتبة الوجود بين الذات الاحدية وبين عالم الخلق وموطن البعد والكثرة، هو عالم الامر والكلمة وهو موصوف بصفات عديدة باعتبارت وجهات وحيثيات عقلية.

وروى رئيس المحدثين محمد بن على بن بابويه القمى عظم الله قدره فى كتاب

معاني الاخبار باسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان الله عز وجل خلقاً خلقهم من نوره ورحمة من رحمته^١، لهم عين الله الناطقة واذنه السامعة ولسانه الناطق في خلقه باذنه وامثاله على ما انزل من عذرا ونذرا وحجة فيهم بمحواله السيئات وبهم يدفع الضيم^٢ وبهم ينزل الرحمة وبهم يحيى ميتا ويميت حيا وبهم مبتلى^٣ خلقه وبهم يقضى في خلقه قضيته، قلت: جعلت فداك من هؤلاء؟ قال عليه السلام: الاوصياء.

وروى ايضا باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام في خطبة: انا الهادي انا المهدي^٤ وانا ابوالثامي والمساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد المؤمنين الى الجنة وانا حبل الله المتين وانا عروة الله الوثقى وكلمة الله التقوى وانا عين الله ولسانه الصادق ويده وانا جنب الله الذي يقول: ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله^٥، وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا باب حطة من عرفنى وعرف حقى فقد عرف ربه لاني وصي نبيه في ارضه وحجته على خلقه لا ينكر هذا الاراد على الله و على رسوله.

وباسناده عن المشرقى عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال: سمعة يقول: بل يده مبسوطتان^٦. فقلت له: يدان هكذا. واشرت بيدي الى يديه - فقال: لو كان هكذا لكان مخلوقا.

وعن سيد العابدين على بن الحسين عليهما السلام: نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم ونحن عيبة علمه وموضع سره، وقال: ليس بين الله وبين حجته حجاب ولا لله دون حجته سر.

اقول: هذا الحديث صريح في ان لا واسطة بينه تعالى وبين ارواحهم عليهم السلام، وهذا يوجب كون ذواتهم في مقام القرب متحدة مع العقل الاول و

١. رحمة من رحمته لرحمته «معاني الاخبار» ٢. اى: الظلم.

٣. يتلى «معاني الاخبار» ٤. المهتدى «معاني الاخبار» ٥. الزمر / ٥٦

٦. المائدة / ٦٤.

الملك الاقرب والقلم الاعلى، وهذا علم غامض شريف لا يعلمه بالبرهان الا اوحى نادر من الحكماء الربانيين والعرفاء الشامخين، وشواهد ذلك من الايات المنقولة عنهم عليهم السلام كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ المفيد رحمه الله من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية رضى الله عنهم قال: حدثنا الحسن بن سعيد الهاشمي الكوفي عن فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي عن محمد بن ظهير عن احمد بن عبد الملك عن الحسين بن راشد والفضل بن جعفر قال: حدثنا اسحق بن بشير عن ليث بن ابي سليم عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه واله لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلى بن ابي طالب عليه السلام: يا على! ان الله باركى وتعالى كان ولا شىء معه، فخلقى وخلقك روحين من نور جلاله فكنا امام عرش رب العالمين نسيح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارضين، فلما اراد الله عز وجل ان يخلق ادم عليه السلام خلقنى واياك من طينة واحدة من طينة عليين وعجنتا بذلك النور وغمسنا فى جميع الانوار وانهار الجنة، ثم خلق ادم واستودع صلبه تلك الطينة والنور، فلما خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقهرهم ببروبيته، فاول ما خلق الله اقر له بالربوبية والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل... فى حديث طويل نقلنا موضع الحاجة.

ومنها: ما رواه المفيد رحمه الله من كتاب منهج التحقيق قال: روى ابن خالويه يرفعه الى جابر بن عبد الله الانصارى رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول: ان الله خلقنى وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من نور واحد لعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعة، فسبحنا وسبحوا وقد سنا فقد سوا وهللنا وهللوا ووجدنا فوجدوا، ثم خلق السموات والارض وخلق الملائكة، فنحن الموحدون حيث لا موجد غيرنا وحقيق على الله عز وجل ان يزلفنا فى اعلى عليين، ان الله اصطفانا واصطفى شيعة من قبل ان يكونوا اجساماً، فدعانا فاجبنا.

و منها: ما رواه صاحب هذا الكتاب الكافي محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن شعيب عن عمران بن اسحق الزعفراني عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ان الله خلقنا من نور عظمت ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكتونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه، فكان نحن خلقنا بشرأ نورانيين لم يجعل لاحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبا، و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا و ابدانهم من طينة مخزونة مكتونة اسفل من تلك الطينة و لم يجعل الله لاحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً الا للانبياء والمرسلين، ولذلك صرنا نحن و هم الناس و صار سائر الناس همجاً للنار و الى النار.

و منها: ما سيجئني عن قريب و هو الحديث الخامس من هذا الباب فانتظره.
و منها: غير ذلك مما يطول الكلام بذكرها و ما نقلناه كاف للمستبصر و لا يكفي اضعاfe للغبي المستكر، و جميع ذلك دال على ان الانسان الكامل مرتبة في البداية تلومرتبة الحق الاول و هي مرتبة العقول المفارق و الجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق و هي بعينها مرتبة التي يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق.

و اما الطينة المخلوقة قبل هذا البدان العنصري: فالكلام في تحقيقها و اثباتها طويل ليس ههنا موضع بيانها و لعلنا نعود الى بيانه في مجال اوسع من هذا المجال، و مجمل القول فيه: ان بين عالم العقل و عالم الطبيعة عالم برزخي صوري متوسط بين العالمين فيه جنة السعداء و جحيم الاشقياء، و هي صور مقدارية قائمة بذواتها من غير مادة و استعداد و حركة و انفعال، و وجودها وجود ادراكي نفساني غير طبيعي حاصل بجهات فاعلية بلا مشاركة المادة و وضعها.

و اعلم ان الانسان الكامل مادام في هذا العالم ذاته مشتملة مع تأخذها الطبيعي على ثلاثة اشخاص انسانية كل منها من عالم اخر اتحدت شخصاً واحداً و حدة طبيعية، لان بعضها علة بعض و بعضها متقوم ببعض، ادناها انسان طبيعي متجدد كائن ماثت، و

اوسطها انسان نفسانى سعيد فى الآخرة اوشقى، واعلاها انسان عقلى لا يكون الاخيراً من المقربين. وهذه المرتبة فى الانسانية لا يكون موجوداً بالفعل الا لاهل الكمال العلمى، واكثر الخلق لا يوجد فيهم بالفعل الا المرتبتان الاوليان وهم بمعزل عن الثالثة، الا ان فى نفوس بعضهم قوة استعداد تلك المرتبة وفى اخرى وهم الاغلب بطل ذلك الاستعداد.

ثم اعلم ان تلك الطينة المثالية فى افراد الناس متفاوتة ايضاً على حسب ما يليق بوجودهم العقلى العلوى، فكلما كان وجودهم العقلى اكمل كانت طينتهم التى هى بدنهم الاخرى اصفى وانور وابهى، حتى صارت تلك الابدان لقوم انور من ارواح قوم اخرين. ولنقتصر ههنا على هذا القدر من ذلك العالم.

واما قوله عليه السلام: عرفنا من عرفنا وجهلنا من جهلنا، اى عرفنا من كان من اهل معرفتنا وهو العارف بالاله واهل صفوته وسكان ملكوته وسائط فضله وجوده ورحمته، وجهلنا من كاجاهلاً بالاله واوليائه ومقريبه.

وقوله: وامامة المتقين، بالجر عطف على قوله: بالرحمة على عباد، تقديره: ويده المبسوطة بامامة المتقين. ويحتمل ان يكون منصوباً معظوماً على ضمير المتكلم فى من جهلنا، اى جهل ذاتنا وجهل رتبة امامة المتقين، والله ولى التوفيق.

الحديث الرابع

وهو الثالث والخمسون وثلاث مائة

«الحسين محمد الاشعري ومحمد بن يحيى جميعاً عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم»، فى الفهرست: سعد بن مسلم الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام واسمه عبدالرحمن ولقبه سعدان قدم ذكر احواله فى الحديث الثانى والخمسين. وعن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام فى قول الله عز وجل: ولله الاسماء

الحسنى فادعوه بها، قال: نحن والله الاسماء الله الحسنى التى لا يقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفتنا

الشرح

قد علمت فى شرح الحديث الاول من باب حدوث الاسماء ان الممكنات مظاهر اسماء الله وصفاته، وان اطلاق الاسماء على مظاهرها مما هو متعارف عند العرفاء، و ان الانسان الكامل لكونه مشتقاً على معانى اسماء الله كلها، كاسم الله المتضمن لمعانى جميع الاسماء الالهية على الاجمال كان مظهرراً للاسم الجامع فهو الاسم الاعظم الدال على صفات الحق واسمائه من عرفه فقد عرف ربه. ولا شك ان معرفة الله واجبة وانما الطريق الى معرفته معرفة الانسان الكامل وهو النبى صلى الله عليه واله ومن بعده من اوصيائه واولياء امته عليهم السلام. فمعنى الآية: ولله الاسماء الحسنى وهى الذوات الكاملة، لكونه علامة دالة على محاسن صفاته و افعاله واثاره، كما ان الاسم علامة لمسماه، فادعوه اى فادعوا الله واطلبوا التقرب اليه بسبب معرفتها، ولكون معرفته تعالى منوطة بمعرفتهم جاز اطلاق اسماء الله عليهم على انك قد علمت ان مفهومات الاسماء معان كلية كل منها يصدق على امور كثيرة فى الخارج، اى ليس المراد من الاسم هيئتها «اسم» بل معنى مثل العالم والقادر والحى والسميع والبصير، وليس فى الموجودات الممكنة ما يصدق عليه جميع معانى الاسماء الالهية الا الانسان الكامل، فهو الحرى بان يكون اسم الله، واما غيره فلا يوجد فيها الا معانى بعض الاسماء لاكلها.

فمنها: ما يصدق عليه مثل القدوس والسبح كالملائكة.

ومنها العليم والقاهر كالعقول.

ومنها: المدبر كالنفوس.

ومنها: الجبار والمتقم كالملائكة العذاب.

و منها: المضل والمغوى كالشياطين.
 و منها: المهلك والمميت كعزرائيل و ملك الموت.
 و منها: المحيي و الباعث كاسرافيل و نحوه و هكذا سائر الانواع كل منها مظهر اسم واحد او اكثر بخلاف الانسان الكامل خليفة الله في الارض.
 فاذن قد ظهر مما ذكرنا معنى قوله عليه السلام: نحن و الله الاسماء الحسنی، و انما اكده بالقسم لكونه معنى غامضاً مستبعداً عند اكثر الناس. و قوله: لا يقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفتنا، لان العبادة غير صحيحة الا بعد معرفة المعبود و معرفته يتوقف على معرفة النبي صلى الله عليه و اله و الائمة عليهم السلام كامراً.

الحديث الخامس

و هو الرابع و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن الهيثم بن عبدالله»، الرمانی الكوفي روى عن موسى و الرضا عليهما السلام له كتاب قاله النجاشی. «عن مروان بن صباح»، مجهول. قال: «قال ابو عبدالله عليه السلام: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا عينه في عباده و لسانه الناطق في خلقه و يده المبسوطة على عباده بالرفقة و الرحمة و وجهه الذي يؤتى منه و بابه الذي يدل عليه و خزانه في سمائه و ارضه بنا اثمرت الاشجار و اينعت الثمار و جرت الانهار و بنا ينزل غيث السماء و ينبت عشب الارض و بمبادتنا عبدالله و لولا نحن ما عبدالله».

الشرح

اينعت على صيغة المجهول من ينع الثمر ينعاً و ينوعاً اي نصج فهو يانع و ينيع. و الغيث المطر. و العشب يسكون الشين هو الكلاء الرطب و لا يقال له الحشيش حتى يهيج، و بلد عاشب و ارض معشبة و عشية و اعشوشب الارض كثر عشبها.

قوله: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا، اراد به هذا الخلق العنصري وحسنه اعتدال مزاجه واستواء اجزائه وتناسب اعضائه واشكالها وهيئاتها، فان تسوية المواد والاشباح وتعديلها على حسب شرافة الصور والارواح، فالروح الاكمل للمزاج الاعدل.

وقوله: وصورنا واحسن صورنا، اراد بها الصورة الباطنة النفسانية وحسنها وصفائها وذكائها وعدتها وحسن اخلاقها وانصافها بالملكات الفاضلة وسلامتها عن الامراض الباطنة والردائل النفسانية.

وقوله: وجعلنا عينه في عباده، هذا وما يتلوه باعتبار مرتبة الروح العقلي الذي هو اخر المراتب الباطنية ومنتهى درجة الانسانية في الكمال، وقد سبق مراراً ان للانسان الكامل مقامات ودرجات جوهرية يصل اليها في سيرها الباطني وسلوكه الجوهري وسفره المعنوي الى الله، فاذا بلغ الى مقام الروح الامري المضاف الى الله في قوله: ونفخت فيه من روحي^١، وهو لا يكون الا للانبياء الكاملين والاولياء الواصلين صلوات الله عليهم صار متحداً بامر الله وكلمته، وكذلك الذوات المتعددة الكاملة والنفوس المفارقة الفاضلة عند بلوغها الى هذه الدرجة العقلية تصير واحدة وحيدة عقلية كلية لاوحدة عددية يقابلها الكثرة ويحصل من تكررها وانضمام امثالها الكثرة، اذا العقلي الكلي لاثنائي له من نوعه، وعند ذلك يصير الانسان متوسطاً بين الله وبين الخلائق في الابداد والتأثير والخلق والتقدير والتصرف والتدبير، وحيث يكون باقياً بقاء الله فيكون ايضاً مؤثراً بتأثير الله خالقاً بخلق الله مكوناً بتكوين الله، ولاجل ذلك صارت طاعته طاعة الله وعبادته عبادة الله كما قال تعالى: من يطع الرسول فقد اطاع الله^٢، وقال: ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق ايديهم^٣.

وروى عنه صلى الله عليه واله: من رآني فقد رأى الله. وفي الحديث القدسي: من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وهذا شأن التوسط العقلي بينه تعالى وبين خلقه في الوجود

١. كذا في جميع النسخ والظاهر: سيره. ٢. الحجر/ ٢٩. ٣. النساء/ ٨٠.

٤. الفتح/ ١٠.

الايجاد فيسمى اسماء مختلفة باعتبارات مختلفة، فمن حيث كونه واسطة في رؤيته تعالى للمخلوقات عين الله التي لاتنام، ومن حيث كونه واسطة في انشاء الكلام و القاء الوحي على الانبياء عليهم السلام لسانه الناطق، ومن حيث كونه واسطة في تعريف الاشياء يد الرحمة والرزق يده المبسوطة، ومن حيث ان به يتوجه الخالق الى الخلائق وبه يتوجه العباد اليه تعالى يسمى بوجه الله الكريم، ومن حيث كون العقل دالاعلى معرفة الله وبه يدخلون الى دار رحمته وكرامته يسمى باب الله، ومن حيث كونه فيه العلم بحقائق الاشياء على وجه الاجمال خزينة علم الله الى غير ذلك من الاسماء المتعددة باعتبارات شتى ككونه قلم الله وكلمته العليا وقوله الحق وامره الاعلى واسمه الاعظم وروحه وكلامه.

اذا تقررت هذه المعانى في ذهنك وقد اعتقدت وايقنت ان نفوس ائمتنا الطاهرين الذين طهرهم الله عن ادناس البشرية وارجاس الجاهلية وكانوا ذرية طيبة من سلالة الانبياء عليهم السلام وجدهم محمد خاتم الانبياء وعلى اكرم الاوصياء عليهم صلوات الله وعظمهم الله في القرآن وجعل مودتهم اجر الرسالة والنبوة و اوجب حقهم على البرية الى غير ذلك من النصوص الواردة فيهم من الكتاب والسنة مما قد بلغت لا محالة الى غاية الكمالات الانسية واخر الدرجات الامكانية، فجميع ما ذكره عليه السلام في هذا الحديث وغيره حق وصدق في شأنهم من غير اطراء او مبالغة وهو جد كله في حقهم من غير مدهانة وتجوز، حاشاهم عن التكلم بكلام شعري او خطابي مجرد عن اليقين. ونحن بحمد الله وعنايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد والسمع والثقل والاجماع او تعصبا لمذهب دون مذهب او الفأ لطائفة دون اخرى، بل بنور البصيرة والبرهان والكشف العيان.

واعلم ان ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه في اعلا عليين لاينا في كونه بعد في هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى ان اولياء الله قد تحولت بواطنهم وحشروا الى الله في دنياهم فصارت ارواحهم في المحل الاعلى ومقام اودنى و

اجسادهم فى المنزل الأدنى، وانما تصرفت نفوس هؤلاء فى ابدانهم ببعض قواها لا بكلها كما لغيرهم فى حالة النوم، اذ روح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى ويشاهد رؤيا صادقة واموراً غائبة عن هذا العالم وليست باضغاث احلام، فدل ذلك على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية والافسد مزاج البدن وانخلعت صورته، بل بقيت قواه الطبيعية بحالها عمالة فى البدن اعمالها المخصوصة بها من الجذب والدفع والهضم والاحالة والانماء والتوليد وغيرها.

فان قلت: الثابت فى الحديث الالهى المشهور بين الجمهور: لايزال العبد يتقرب الى بالنوافل، هو صيرورة الحق سمعاً وبصراً ويداً للعبد المتقرب اليه، والثابت فى هذا الحديث وغيره عكس ذلك من صيرورة العبد وجه الله وعينه ولسانه ويده فما وجه التوفيق؟

قلنا: وجه ذلك اختلاف الاعتبارات والحيثيات، ولندكر اولاً مثلاً مناسباً لهذا المطلب ثم لنعد اليه بعد ذلك فنقول: نسبة الذوات المستغرقة فى جلال الله من ارواح الاولياء الكاملين والملائكة المقربين نسبة قوانا وحواسنا الى النفس المدبرة، فان فعلها فعل النفس لكونها موجودة بوجود النفس باقية ببقائها وان كانت مواضعها والاتها البدنية فاسدة. اذ التحقيق عندنا انها منبعثة ناشئة من النفس متعلقة بمواضع الشعور حين تعلق النفس بالبدن وسترجع اليها عند موت البدن قائمة بها.

فلكل منها اعتباران: اعتبار كونها ملحوظة بذاتها واعتبار انها قوة من قوى النفس، فاذا نظرت الى ذات القوة الباصرة مثلاً فوجدتها مدركة للمرتيات لكن بمدد النفس وقوتها، فحكمت بانها تفعل فعلها الخاص وهو الرؤية بقوة النفس وتوسطها، فكانت حيث هى الذات الباصرة والنفس بصرها، وكذا الكلام فى السامعة وغيرها من الحواس، بل الاولى فى التمثيل الحس المشترك الذى الته مقدم الدماغ لكونه مجمع الحواس والقوى، ففى هذا الاعتبار يكون النفس وجهه وسمعه وبصره وذوقه وغير ذلك.

واذا نظرت الى ذات النفس وكونها لاتفعل هذه الاثار الادراكية الا بواسطة الحس المشترك فتحكم بانه وجهها وسمعها وبصرها وغير ذلك، لانه فى هذا الاعتبار

ليس ذاتاً مباينة لذات النفس بل شأن من شئونها وحشية من حيثياتها، لان القوى لنفسانية فانية فيها باقية ببقائها فلا ذات لها مستقلة مغايرة لذات النفس، فعلى هذا القياس حال عباد الله المقربين الفائزين فيه الباقين ببقائهم.

قال الشيخ العربى فى الفص الابراهيمى من كتابه المسمى بفصوص الحكم: انما سمى الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام، وكل حكم يصح من ذلك. الا ترى ان الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه؟ الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق؟ فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه وبعصره وجميع نسبه وادراكاته، وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد فى الخبر. انتهى كلامه.

وقال فى الفص الادريسي: وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها وليست الاله، فهو العلى لذاته لاعلو اضافية لان الاعيان - اراد بها الماهيات - ما شمت راحة الوجود فهي على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات.

قال القيصري فى شرح هذا الكلام: ان الاعيان مرايا لوجود الحق وما يظهر فى المرآة الاعين الرائي وصورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق فهي العلية لذاتها لان الحق على بذاته لا بالاضافة، فالموجودات كذلك الا انها ليست الاعين الحق. اى بحسب الوجود، وماهياتها ما شمت راحة الوجود، ولها اعتباران: اعتبار انها مرايا لوجود الحق واسماؤه وصفاته واعتباران وجود الحق مراة لها، فبالاعتبار الاول لا يظهر فى الخارج الا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا، المتعدد بتعدد ما، كما اذا قابلت وجهك بالمرايا المتعددة يظهر صورتك فى كل منها

١. فهو العلى لاعلو اضافة «الفصوص» ٢. من الموجود «الفصوص»

٣. فالموجودات «شرح الفصوص» ٤. الا اثر من الحق «شرح الفصوص»

٥. يصير مراة «شرح الفصوص»

و تعددت، فعلى هذا ليس فى الخارج الوجود، والاعيان على حالها فى العلم معدومة العين^١ ما شئت راحة الوجود الخارجى. هذا لسان الموحد الذى غلبه الحق، وبالاختبار الثانى ليس فى الوجود الا الاعيان، ووجود الحق الذى هو مرآة لها فى الغيب ما يتجلى الا وراء تنق العزة و سرادقات الجمال والجلال، وهذا لسان من غلبه الخلق. واما المحقق فلا يزال يشاهد المرأتين: مرآة الاعيان و مرآة الحق والصور التى فيها معاً من غير انفكاك و امتياز. انتهى.

الحديث السادس

و هو الخامس والخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع»، من صالحى هذه الطائفة و ثقافتهم كثير العمل. قال الكشى: روى اصحابنا عن الفضل بن كثير عن على بن عبد الغفار المكفوف عن الحسن بن الحسن^٢ بن صالح الخشعمى قال: ذكر بين يدى ابي الحسن الرضا عليه السلام حمزة بن بزيع فترحم عليه فقيل له انه كان يقول بموسى عليه السلام فترحم^٣ عليه ساعة ثم قال: من جحد حقى كمن جحد حق ابائى؟ و هذا الطريق لم يثبت صحته عندى «صه»

قال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: اعلم ان النجاشى اورد صدر هذا الكلام فى محمد بن اسماعيل^٤ هكذا: محمد بن اسماعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر و ولد بزيع منهم^٥ حمزة بن بزيع كان من صالحى هذه الطائفة و ثقافتهم كثير العمل له كتب و فيه توهم ضعيف.

ثم ان سيد جمال الدين بن طاوس حكى صورة كلامه فى كتابه الى ان قال: و ولد بزيع نبين منهم حمزة بن بزيع و كان من صالحى هذه الطائفة و ثقافتهم كثير العمل و لم

١. فى العين «شرح الفصوص» ٢. و فى بعض النسخ «الحسين»

٣. و ينف عليه فترحم «كش» ٤. اسماعيل بن بزيع «جامع الرواة»

٥. بيت منهم «جامع الرواة»

يزد على هذا، وكأنه من هيهنا توهم كون هذا مدحاً لحمزة، فانه لا ريب ان زيادة الواو في قوله: «وكان من صالحى هذه الطائفة» وترك قوله: له كتب... الى اخره سببان قويان للتوهم المذكور خصوصاً الثانى. وقد جزم بعض معاصرينا وهو الظاهر، و قد صرح الشيخ رحمه الله بكونه واقفياً بل من رؤسائهم.

قال الشيخ رحمه الله فى كتاب الغيبة: وقد روى السبب الذى دعا قوما الى القول بالوقف.

فروى الثقات ان من^١ اظهر هذا الاعتقاد على بن ابي حمزة البطائى^٢ وزياد بن مروان القندى و عثمان بن عيسى الرواسى طمعوا فى الدنيا و مالوا الى حطامها و استمالوا قوماً فبذلوا لهم شيئاً مما اختانوه من الاموال نحو حمزة بن بزيع و ابن المكارى و كرام الخشمى و امثالهم.

ثم قال: و روى احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن صفوان بن يحيى عن ابراهيم بن يحيى بن ابي البلاد قال: قال الرضا عليه السلام: ما فعل الشقى حمزة بن بزيع؟ قلت: هو ذا قد قدم فقال: يزعم ان ابي حى، هم اليوم شكاك و لا يموتون غذا الاعلى الزندقة. قال صفوان: فقلت فيما بينى و بين نفسى شكاك قد عرفتهم فكيف يموتون على الزندقة؟ فما لبشنا الا قليلاً حتى بلغنا عن رجل منهم انه قال عند موته هو كافر برب امامه، قال صفوان فقلت: هذا تصديق الحديث. «عن ابي عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل: «فلما آسفونا انتقمنا منهم» فقال: ان الله عز وجل لا يأسف كآسفنا ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه، لانه جعلهم الدعاة اليه و الادلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك و ليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه، لكن هذا معنى ما قال من ذلك و قد قال: «من اهان لى ولياً فقد برزنى بالمحاربة و دعانى اليها» و قال: «من يطع الرسول فقد اطاع الله» و قال: «ان

١. للتوهم «جامع الرواة» ٢. جزم به «جامع الرواة» ٣. اول من «جامع الرواة»

٢. البطائى «جامع الرواة» ٥. الزخرف / ٥٥ ٦. النساء / ٨٠

الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم^١
 فكل هذا وشبهه على ما ذكرت لك وهكذا الرضا والغضب وغيرهما من الاشياء
 مما يشاكل ذلك ولو كان يصل الى الله الأسف والضجر وهو الذى خلقهما و
 انشأهما لجاز لقاتل هذا ان يقول: ان الخالق يبيد يوماً ما؛ لانه اذا دخله الغضب و
 الضجر دخله التغير و اذا دخله التغير لم يؤمن عليه الابداء، ثم لم يعرف المكون من
 المكون والقادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا القول
 علواً كبيراً؛ بل هو الخالق للأشياء للحاجة، فاذا كان للحاجة استحالة الحد والكيف
 فيه؛ فافهم ان شاء الله تعالى.

الشرح

قد علمت ان الولي الكامل والفاني المضمحل هو الذى يستغرق وجوده فى
 وجود الحق المعبود، لانه الموجود فى مقام العبودية والشهود الراجع الى عالم
 الواحدة والجمعية بعد طى منازل الكثرة ومناحل التفرقة، وقد خرج من البين و
 الاين وصل وفتى فى العين، فحينئذ ان بقى على هذه الحالة من المحو ولم يرجع
 الى الصحو كان محجوباً بالحق عن الخلق على عكس حالة سائر الناس المحجوبين
 بالخلق عن الحق، فحينئذ لاشغل له فى هذا العالم ولا اسف ولا ضجر ولا غضب و
 لارضاء ولا غير ذلك مع الخلق، لان جميع ذلك فرع الالتفات اليهم والمعاملة
 معهم.

فاذا صارت تلك الحالة ملكة راسخة له وقويت ذاته بحيث وسع قلبه وانشرح
 صدره و صار جالساً فى مقام التمكين على الحد المشترك بين الحق والخلق غير
 محتجب باحدهما عن الآخر، فحينئذ كلما يصدر عنه من الاعمال والافعال و
 المجاهدات والمخاصمات وغيرها كان لله وبالله ومن الله وفى الله، فان غضب
 كان غضبه بالله^٢ وان رضى كان رضاه كذلك فهكذا فى جميع ما يفعل او يفعل.

١. الفتح / ١٠ . ٢. التغير (الكافى) ٣. ولا القادر (الكافى) ٤. مراحل - م - د

٥. بالله ولله - م - د

فكان غضبه غضب الحق ورضائه رضاه واسفه وانضجاره راجعاً الى اسف الحق و
انضجاره بوجه.

لكن يجب ان يعلم لدفع الاشكال الوارد ههنا بان هذه الانفعالات والتغيرات
كيف ينسب الى الحق الاول تعالى؟

ان الاولياء الكاملين المكملين للخلق ماداموا في هذا العالم لا مخلص لهم عن
الاشتغال بالخلق والمخالطة معهم واصلاحهم وتأديبهم وتعليمهم والامر لهم
بالمعروفات ونهيهم عن المنكرات، وحينئذ يلحقهم لوازم البشرية ونقائص الخلقة
من الاذى والالم والانضجار والاسف وغيرها من الانفعالات والاستحالات واليه
الاشارة بقوله: يأسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون، ولكن لما كان اصل
اشتغالهم بامور الدنيا والتفاتهم الى الخلائق بواسطة امر الله وطاعته وعبادته فكلما
يلحقهم من ذلك ويصل اليهم كان لله وفي سبيل الله فجعل رضاهم ورضا نفسه و
سخطهم وسخط نفسه.

والحاصل ان الذى يستحيل على الله من الانفعال والتغير هو الذى يكون وصفاً
له بالذات وبالحيقة ويصل الى ذاته بذاته، لا الذى لا يكون اولاً وبالذات بل
بالعرض وبواسطة العبد هو واسطة فى العروض لا واسطة فى الثبوت ولا فى الاثبات
واليه الاشارة بقوله: لانه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه ولذلك صاروا كذلك.

وتوضيحه: ان كلا من هؤلاء الكمل لما كان متوسطاً بين الله وخلقه ولهم جهتان
ظاهرة يكون مع الخلق وباطنية يكون مع الحق، جعلهم الدعاة للخلق الى الله والا
دلاء بوجودهم عليه، فلاجل ذلك صاروا كالحشد المشترك بين الطرفين وكالوسط فى
الدليل الذى به يتعدى حكم احد الطرفين الى الاخر ولكن كما فى قوله عليه السلام:
وليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه.

واعلم ان فى قوله عليه السلام تنبيه لطيف على ان كلما هو من صفات الخلق من
الامور الوجودية التى هى مظاهر صفات الله واسماؤه فهو ثابت للحق تعالى على

وجه اعلى واشرف، فان صفات الوجود كالوجود نفسه، فى كل موطن من المواطن و مقام من المقامات و عالم من العوالم انما يكون بحسب ذلك الموطن و المقام .
فالغضب مثلاً فى الجسم جسمانى وضعى كما يشاهد من ثوران الدم و حرارة الجلد و حمرة الوجه، و فى النفس نفسانى ادراكى و هو ارادة الانتقام و التشفى عن الغيظ، و فى العقل عقلى و هو الحكم الشرى و التصديق بتعذيب طائفة او حربهم لإعلاء دين الله و ما يجرى مجرى ذلك، و غضب الله ما يليق بمفهومات صفاته الموجودة بوجود ذاته .

و كذا الشهوة: فانها فى النبات الميل الى جذب الغذاء و النمو، و فى بدن الحيوان انتفاخ العضو المخصوص و امتلاء اوعية المنى و جذب الرحم الاحليل، و فى نفسه التلذذ النفسانى بالمباشرة، و فى النفس الانسانية محبة الاخوان و المؤالفة و الصداقة و العشق العفيف الذى منشأ تناسب الاعضاء و السمائل الحسنة لحسان الوجوه لاغلبة الشهوة و استيلاء الحيوانية البهيمية، و فى العقل الابتهاج بمعرفة الله و صفاته و افعاله و كيفية ترتيب الوجود و سلسلتى البدو و النهاية و الخلق و الامر و الملك و الملكوت، و فى الاله جل ذكره كون ذاته تعالى مبدأ الخيرات كلها و غايتها، و على هذا القياس سائر الصفات .

و قد مر سابقاً انه تعالى بحسب كل صفة و نعت هو له ليس كمثله شىء فى تلك الصفة، فان ذوات المجعولات و المخلوقات و صفاتها رشح و تبع لذاته و صفاته، و المجمعول لا يساوى جاعله فى وجوده و لا فى صفات وجوده، فليس كمثله شىء . من كل الوجوه و الجهات لكن الجميع فيه على وجه اعلى واشرف .

قوله: لكن هذا معنى ما قال من ذلك، استثناء منقطع عن قوله: و ليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه، يعنى ان هذه الانفعالات كالاسف و الرضاء و الغضب و نحوها لا يلحقه كما يلحق الخلق، ولكن هذا على نحو معنى ما قال فى كتبه و كلامه من ذلك الوجه الذى ذكرنا من انه خلق اولياء لنفسه فياسفون الى قوله: سخط نفسه .

ثم اورد بعض الذى قاله تعالى من ذلك الوجه بقوله: و قد قال: من اهان لى ولّيا الى قوله تعالى: فوق اليهم . ثم قال: فكل هذا - اى هذا المذكور من الحديث القدسى

والايتين بعده - وشبهه على ما ذكرت لك، اى من انه جعل اهانة وليه مبارزته واطاعة الرسول اطاعته ومبايعته الرسول مبايعته قال: وهكذا الرضاء والغضب وغيرهما من الاشياء ومما يشاكل ذلك، وهى كالاسف والاذى كما فى قوله: ان الذين يؤذون الله ورسوله،^١ والانتقام: فانتقمنا منهم.^٢ والمكر: والله خير الماكرين.^٣ والكيد: انهم يكيدون كيداً وكيد كيداً.^٤ والمجنى: وجاء ربك.^٥ والايان: يوم يأت لا تكلم نفس.^٦ والاستهزاء: الله يستهزئ بهم.^٧ وما يجرى مجرى هذه التغيرات والانفعالات.

وقريب من هذا الباب مسألة البدء التى استصعبوها وذكروا فى التفصلى عن اشكالها وجوهاً سنية وتكلفات بعيدة، ونحن سنبين تحقيقها وتوضيحها فى بابها ان شاء الله.

ثم اشار الى البرهان الدال على تنزيه الله تعالى عن حقوق هذه الامور الى ذاته بقوله عليه السلام: ولو كان يصل الى الله الاسف والضجر، وكل ما يجرى مجراها من المذكورات وغيرها: وهو الذى خلقهما وانشأهما، هذه جملة اعتراضية فيها تنبيه على جهة اخرى فى هذا الباب، وهوان خالق الشيء ومبدعه يجب ان يكون مرتفعاً عنه موصوفاً بما هو اعلى واشرف منه.

وقوله: لجاز لقاتل هذا ان يقول: ان الخالق يبيد يوماً، جزاء لقوله: لو كان يصل الى الله الاسف والضجر، اذ كلامه فى قوة قياس شرطى استثنائى ذكرت صفراء بكلا جزئيهما الشرطى والجزائى وطويت كبراه والنتيجة اعتماداً على فهم السامع، والتقدير: لكن الخالق يستحيل ان يبيد يوماً، فيمتنع ان يصل اليه الاسف ونحوه. ثم اشار الى بيان الملازمة بقوله: لانه اذا ادخله الغضب والضجر دخله التغير، وهو الظاهر لان هذه كلها استحالات وانفعالات نفسانية: واذا دخله التغير - اى كلما دخله التغير سواء كان فى ذاته او فى صفاته المتغيرة دون السلوب والاضافات البحتة - لم يؤمن عليه الابداء، اى الاهلاك والافناء وذلك من وجوه:

١. الاحزاب/ ٥٧ ٢. الاعراف/ ١٣٦ ٣. آل عمران/ ٥٢ ٤. الطارق/ ١٥ و ١٦

٥. الفجر/ ٢٢ ٦. هود/ ١٠٥ ٧. البقرة/ ١٥

احدها ان هذه الامور كصفات قابلة للاستعداد، والاستعداد يلزمه التضاد، والمتضادان متفاسدان. الا ترى ان الماء اذا اشتدت سخوته بطلت صورته المائية و انقلب الى الهواء بل الى النار؟ وكذا الهواء اذا اشتدت برودته انقلب الى الماء، و الانسان اذا اشتدت غضبه يموت غيظاً و اذا اشتدت خوفه يهلك جبناً؟

و ثانيها ان كل متغير لا بد له من مغير غير ذاته، اذ قد ثبت بالبرهان ان الشيء لا يتحرك من نفسه و كل ماله مغير قاهر عليه متصرف فيه فهو قادر على اهلاكه.

و ثالثها ان كل ما دخل له التغير فهو مركب من امرين باحدهما يكون شيئاً بالفعل و بالآخر يكون شيئاً بالقوة، لاستحالة ان يكون الشيء من جهة ما هو بالفعل بالقوة و من حيث هو موجود معدوماً، اذ القوة ضرب من العدم فلا بد فيه من تركيب من مادة و صورة و كل مركب قابلاً للانحلال و الزوال.

و رابعها ان ما كانت له قوة غير متناهية فلا يؤثر فيه شيء و هو لا يتأثر و لا ينفعل عن شيء، اذ الضعيف القوة لا يقاوم قوتها فضلاً عن ان يغلب على القوى، و حيثئذ فكيف الحال اذا كان القوى ذاقوة غير متناهية؟ فذل ذلك بعكس النقيض على ان كل متغير منفعّل، فقوته متناهية الى حد و كل ما هو كذلك فلا بد ان يفنى و يهلك يوماً، و انما قال: لم يؤمن عليه الابد، بدل قوله: ان يبيد البتة، لانه يمكن ان يكون باقياً لا من جهة ذاته بل بامداد علوى اى مدد بعد مدد و قوة بعد قوة يصل اليه مما فوقه من المبادئ العالية، و هذا ايضاً محال على الله تعالى.

و قوله: ثم لم يعرف المكون من المكون و لا القادر من المقدور عليه و لا الخالق من المخلوق، اشارة الى وجه اخر فى امتناع دخول التغير على ذاته غير الوجوه المذكورة و هو: ان كل متغير فله مغير يحتاج اليه فى تغيره، فكل ما فرض انه المبدأ الاول للاكوان و التغيرات و الحركات و الانفعالات فمادام فرض متغيراً فله مغير اخر و يكون حكمه فى الافتقار الى سبب محرك و مبدأ مكون حكم مقدوره و معلومه من غير فرق بينهما فى هذا الحكم، و هو الافتقار الى السبب المحتاج، فيكون الكلام عائداً اليه

بحذافيه، فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية او تنتهى الى موجود محرك غير متحرك و مكون غير متكون، و الاول محال فتعين الثانى و هو مطلوبنا من خالق الاشياء و فاعلها و موجدها و موجد احوالها و حركاتها تغيراتها دون ما فرض اولاً أنه يصل اليه التغير.

قوله: تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا، اى عن القول بوصول الاسف و الضجر و نحوهما اليه او بدخول التغير مطلقا اليه او بعدم الفرق بين المكون و المكون و القادر و المقدور، و هذا انسب لقربه بالاشارة القريبة.

قوله: بل هو الخالق للاشياء لالحاجة، اى بل هو الخالق المحض و المبدأ الصرف الذى ليست فيه حاجة مكانية و لاجهة افتقارية، لانه مبدأ سلسلة الحاجات كلها و متهى جميع الاشواق و الحركات.

قوله: فاذا كان لالحاجة استحالة الحر و الكيف فيه، يعنى فاذا كان هو الخالق لما سواه كلها لالجهة اخرى، و قد سبق ان المخلوق لا يساوى الخالق فى ذاته و لافى صفاته فلا مثل له تعالى فى ذاته و لاثبه فى صفاته. و اذا كان كذلك فلا حد له و لا كيف فيه، اذ لو كان له حد فله ماهية مشتركة بينه و بين افراد مفروضة الصدق عليها، و كل ماله ماهية غير الوجود الصرف فهو معلول ممكن محتاج الى علة فلم يكن اله كل شىء، و لو جاز له كيف لكانت له صفة زائدة على ذاته فيلزم افتقاره الى سبب مفيد له تلك الصفة، لامتناع كون ذاته تعالى قابلا و فاعلا و الكل محال.

فثبت ان خالق الاشياء كلها بذاته استحالة فيه الحد و الكيف.

قوله: فافهم ان شاء الله، انما امر (ع) بالفهم لما فيه من غموض و دقة و علقه بالمشيئة الالهية، لان الفهم و الذكر و نحوهما من الامور التى لها مزيد اختصاص بالمشيئة الربانية، اذ ليس لاختيار العبد فيها مدخلية بخلاف افعال الجوارح، فان لقدرة العبد و ارادته مدخلية فيها.

الحديث السابع

و هو السادس والخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن ابي نصر عن محمد بن حميران عن اسود ابن سعيد، مجهول قال كنت عند ابي جعفر (ع) فانشاء يقول ابتداء منه من غير ان اسئله: نحن حجة الله ونحن باب الله ونحن لسان الله ونحن وجه الله ونحن عين الله في خلقه ونحن ولاة امر الله في عبادته»

الشرح

قد سبق شرح هذه الالفاظ ومعانيها وبراهين صحتها وصدقها عليهم عليهم السلام ولا نعيده.

واعلم ان الباعث على ايراد هذه الاحاديث في هذا الكتاب الذى فى بيان ابواب التوحيد ومباحثه ومعارفه، دفع توهم لزوم الكثرة والتجسم على الله من جه ورود هذه الالفاظ التشبيهية وما يجرى مجراه فى القرآن الكريم ولسان الشريعة، فلا بد من ذكرها وتأويلها اللاتق بها فى هذا الكتاب، لان لا يبقى لاحد شك وريب وسوسة وتوهم فى توحيده تعالى وتقدسه عن الصورة والتقدير والكثرة والتغير والمثل والشبه وغير ذلك مما يوجب تكثراً او تغييراً.

الحديث الثامن

و هو السابع والخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن احمد بن محمد ابي نصر عن حسان الجمال، ابن مهران مولى بنى كاهل من بنى اسد وقيل مولى لغنى اخو صفوان روى عن ابي عبد الله (ع) و ابي الحسن (ع) ثقة اصح من صفوان و اوجه «صه».

قال المحشى رحمه الله: هذا اللفظ النجاشى وحاصله ان حستان بن مهران رجل واحد. وفي كتاب الرجال للشيخ رجلان: حسان بن مهران الجمال وحسان بن مهران الفنوى و تبعه ابن داوود وجعل الاول اسدى كاهلى والثانى مولى غنوى «فتأمل»، قال: حدثنى هاشم بن ابي عمار الجبني، مجهول الاسم والصفة. «قال: سمعت امير المؤمنين (ع) يقول: انا عين الله انا يد الله وانا جنب الله وانا باب الله»

الشرح

جنب الشيء وجانبه وجنبته ناحيته وما يليه. وجنب الله في الحقيقة هو ما يليه في الوجود وهو عالم الامر. وكل ما وصل الى ذلك المقام من الذوات الكاملة الانسانية كالانبياء الكاملين والاولياء المقربين صلوات الله عليهم اجمعين لتجرد باطنهم عن جلباب البشرية ووصولهم الى عالم الربوبية ومقام الجمعية. وحينئذ يكون فعلهم فعل الحق وامرهم امر الحق، لانهم تخلقوا باخلاق الله واستضاءوا بنور الله وتوسطوا بينه وبين خلقه في الافاضة والرحمة كالقمر في توسطه بين الشمس وبين وجه الارض في انعكاس نور الشمس من وجهه الى وجه الارض وكالحديدة الحامية تشبه بالنار بمجاورتها وتعمل فعلها من الاشراق والاحراق، فلا تتعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله ان تتوسط في الابداء والهداية والارشاد وتعمل فعل الحق وتكون طاعته طاعة الله والتفريط في حقه تفريطا في جنب الله.

الحديث التاسع

وهو الثامن والخمسون وثلاث مائة

محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن علي بن سويد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام في

قول الله عز وجل: يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله قال جنب الله امير المؤمنين (ع) وكذلك بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهى الامر الى اخرهم.

الشرح

قدم شرح معنى جنب الله، قوله (ع): بالمكان الرفيع، خبر كان اى كانتا فى المكان الرفيع والمراد به الكون فى مقام القرب ومحل القدس ومقعد الصدق، والائمة الهداة عليهم السلام كلهم بلغوا الى هذا المقام ووصلوا الى منزل القرب ومقام العبدية ومنصب الخلافة، اذ الارض لا يخلو عن خليفة الله فيها وهم اولى الناس بها لظهور الكرامات والحجج والايات عنهم والنصوص الواردة عن النبى (ص) فى شأنهم، ولنص كل سابق على تاليه حتى انتهى الى اخرهم القائم الدائم عليه وعليهم جميعا بعد سيد الانام الصلوة والسلام كما سيأتى تفصيله فى كتاب الحجة.

الحديث العاشر

وهو التاسع والخمسون وثلاث مائة

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن على بن الصلت»، قال النجاشى موافقا للفهرست: له كتاب روى عنه احمد بن ابي عبدالله، «عن الحكم واسماعيل بن حبيب»، هما مجهولان غير المذكورين فى كتب الرجال التى رأيناها «عن بريد المجلى قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول: بنا عبدالله وبنو عرف الله وبنو وحده الله تبارك وتعالى و محمد حجاب الله تبارك وتعالى».

الشرح

قوله: بنا عبد الله، وكذا المعطوفان بعده يحتمل ثلاثة معان:

الاول وهو الظاهر الذى ينساق اليه فهم الجمهور: ان بسبب تعليمنا وارشادنا للناس يعبدون الله ويعرفونه ويوحّدونه.

والمعنى الثانى وهو اذق من الاول واحق بالتصديق وهو ان غيرنا لا يعبدون الله حق عبادته ولا يعرفونه حق معرفته ولا يوحّدونه حق توحّيده، لان توحيدهم لله توحيد ناقص مخلوط بالشرك.

اما المجسمة والمشبّهة فظاهر.

اما الصفاتية فقد جعلوا فى الوجود قد ماء ثمانية.

واما الذين سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد فتوحيدهم ايضاً غير خالص من الاشتراك من وجوه: احدها قولهم بشبوت الاعيان وشيئة المعدومات وجعلوها مناط علمه تعالى بالممكنات قبل وجودها. وثانيها قولهم بكون العباد خالقة لافعالهم مؤثرة فيها، فقد اشركوا معه فاعلين فى الايجاد والتأثير كالثنوية القائلين بمبدئين: مبدأ الخير وهو المسمى بـ«يزدان» بلغتهم ومبدأ الشر وهو المسمى بـ«اهرمين» وثالثها انهم يجعلون افعاله تعالى معللة بالاغراض التى تعود الى الخلق، وكل من قصد غرضاً فى فعله زائداً على ذاته فهو ناقص فى ذاته محصل كمال من غيره كما بين فى موضعه.

واما الفلاسفة القائلين بتنزيه الله تعالى عن الخلق وانفصاله كل الانفصال عن العالم - والعالم عنه - ولم يعلموا ان كونه غير كل شىء على المبانيّة الكلية من غير ان يكون مع كل شىء، يقتضى ضرباً من الشرك ويلزم ان لا يكون واجب الوجود من كل جهة، فان حيثية كون الشىء يسلب عنه الوجود غير حيثية كونه موجوداً، فيلزم فيه اختلاف الجهتين فى ذاته ولو عقلاً وهو ينافى التوحيد الخالص.

فظهر ان التوحيد الخالص مختلص بالاولياء الكاملين، ومن لم يوحّده حق توحّيده لم يعرفه حق عرفانه ومن لم يعرفه حق عرفانه لم يعبده حق عبادته، اذ العبادة فرع

المعرفة، فمن كان معرفته ناقصة كانت عبادته ناقصة مشوبة بعبادة الغير. تأمل فهذا بيان المعنى الثانى.

واما المعنى الثالث فهو ادق واغمض من الاولين وهو انه قد سبق ان النبى الكامل والوالى الواصل هو الذى ارتفعت ذاته عن عالم الاكوان وفاق فوق عالم الامكان. فاذا بلغ احد الى هذا المقام صار متوسطاً بين الخالق والخلاق فيه يصل الفيض والرحمة والهداية والتوفيق من الله الى عباده، فصديق وحق انه بسبب من كان فى رتبة الوجود تالى وجود الحق يكون سائر الخلق بسببه فائزين بعلومهم ومعارفهم وكما لا تتمهم وتوحيدهم وعبادتهم.

و يزيد هذا المعنى الاخير قوله: ومحمد صلى الله عليه واله حجاب الله تبارك وتعالى، لان معنى حجاب الله هو ما ذكرناه من كون الشىء متوسطاً فى رتبة الوجود بين الخالق والخلاق، فهو البرزخ الحاجز والحد الفاصل بين الوجوب والامكان. لانه فان عن ذاته واصل الى غاية وجوده وبه يصل فيض الرحمة والخير والوجود الى ماسوى الله.

وقد مر معنى ماسوى الله وهو ما يدخل العدم والغيرية فى وجوده، ومرايضاً الفرق بين الباقي بقاء الله وبين الباقي ببقاء الله، ومثل هذا الموجود لسان الحق بوجه وترجمانه بوجه وعينه الناطقة الى الخلق ويده الباسطة عليهم بالرحمة وجنبه وبابه الذى يؤتى منه ويدخل اليه وسراجه وجهه وغير ذلك من الحيثيات والاعتبارات.

الحديث الحادى عشر

وهو الستون وثلاث مائة

«بعض اصحابنا عن محمد بن عبد الله عن عبد الوهاب بن بشير، مجهول. «عن موسى بن قادم»، هو ايضاً مجهول. «عن سليمان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألت عن قول الله عز وجل: «وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم

يظلمون^١ قال: ان الله تعالى اعظم واعز واجل وامنع من ان يظلم ولكنه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه ولايتنا ولايته، حيث يقول: «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا»^٢ يعنى الائمة منا. ثم قال: فى موضع اخر: «وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^٣ ثم ذكر مثله،

الشرح

نفس الشيء ذاته وقد يطلق على كمال ذاته وتمام مادته وخلقته، ولهذا وقع فى تعريف النفس التى للجسام: انها كمال اول لجسم طبيعى آلى، والسبب المقوم لوجود الشيء اولى بان يكون نفساً له لانه الموجب المقضى لوجوده وبقائه، وقد سبق ان الشيء مع ذاته بالامكان ومع سبب ذاته ومقوم وجوده بالوجوب، والوجوب تأكد الوجود والامكان ضعفه ونقصه، فسبب الشيء اولى بان يكون نفساً وذاتاً له من نفسه وذاته.

اذا علمت هذا وقد كنت سمعت من قبل ان حقيقة ذات النبى والولى متوسطة^٤ بين الله وبين خلقه فى افاضة الوجود والرحمة عليهم، فيكون النبى والائمة عليه عليهم السلام بمنزلة انفس العباد وذواتهم.

ومن سبيل اخر: ان حياة الانسان وبقائه فى الآخرة بنور المعرفة وقوة الايمان، واما يحصل ذلك النور الباطنى فى قلوب المؤمنين بسبب تعليمهم وهدايتهم، فهم من هذه الحيشة ايضاً كانوا بمنزلة السبب المقوم لوجود هؤلاء وجوداً اخروياً وبقاء سرمدياً، فيكونون انفسهم، وكونهم انفس فرقة من الناس يكفى لاطلاق القول عليهم بانهم انفس الناس طراً للمشاركة بينهم فى ظاهر الانسانية.

فعلى هذا وذاك صح ان يكون معنى الآية: وما ظلمونا، لبرائتنا وتقديسنا ان يتعدى الينا شر احد، ولكن ظلموا النبى والائمة عليه وعليهم السلام الذين هم بمنزلة انفس الناس، واما يتعدى ظلمهم الى هؤلاء المقربين لوقوع ذواتهم الكاملة فى هذه النشأة

الجسمانية الانفعالية فيتألمون ويتأذون من اعمال الكفرة والمنافقين واعتقاداتهم الفاسدة المفسدة الضالة المضلة.

وقوله: ولكنه خلطنا بنفسه، هذه الخلطة باعتبار حصول الفناء ومحو الاثار عن انفسهم والبقاء بالله والاستغراق فيه والانطماس بنوره القاهر وضوئه الطامس، فاذا استغرقوا وانطمسوا لم يبق فرق بينهم وبين حبيهم. فجعل ظلمهم ظلمه ولايتهم ولايته وطاعتهم طاعته وعصيانهم عصيانه.

ثم ايد كلامه عليه السلام في ان ولايتهم ولاية الله بقوله تعالى: انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا، وذلك لانه تعالى جعل الولاية في هذه الاية مشتركة بينه وبين رسوله وبينهم، فهذه الشركة في الولاية بهذا المعنى دالة على ان جعل ولايتهم ولايته. وقوله: والذين امنوا، يعنى الائمة، وذلك لان الايمان الحقيقى ليس عبارة عن الاقرار بالله ورسوله باللسان فقط ولا ايضاً الاعتقاد الذى للعامى والمقلد ولا ايضاً مع تحرير الادلة التى للمتكلم، بل الايمان الحقيقى نور عقلى يقع من الله فى القلب المعنوى كما مرّ مراراً وهو معنى به يكون الولاية والقرب من الله، فالمؤمنون بالحقيقة هم اولياء الله وائمة عباد.

وقوله: ثم قال فى موضع اخر... الى اخره، اشارة الى وقوع هذه الاية فى مواضع متعددة فى القرآن ليدل على التاكيد والمبالغة فى معناها وفحواها. والله ولى التوفيق.

باب البداء

وهو الباب الثالث والعشرون من كتاب التوحيد وفيه سبعة عشر حديثاً:

الحديث الاول

وهو الحادى والستون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ابي اسحق ثعلبية عن زرارة بن اعين عن احدهما قال: ما عبدالله بشيء مثل البداء».

الحديث الثانى

وهو الثانى والستون وثلاث مائة

«وفى رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام: ما عظم الله بمثل البداء».

الشرح

اعلم ان مسألة البداء من غوامض المسائل الالهية وعوصات المعارف الربانية التى لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره فى علم التوحيد وصرف فكره فى قطع مناهج الوصلة الى عالم التجريد، فلا بأس بان نبسط الكلام ونشبع القول فى اطرافها ونفصل اقوال الناظرين فيها والمتردد بين على جوانبها واكتافها ثم نذكر ما هو الحق المقراح والصدق الصراح عندنا ونذكر ما حاولنا ان نذكر ان شاء الله فى فصول:

الفصل الاول

فى تصحيح لفظ البداء ومعناه اللغوى

فنقول: البداء ممدود على وزن السماء وهو اسم لما ينشأ للمرء من الرأى فى امر و

يظهر له من الصواب فيه، ولا يستعمل الفعل فيه مفصلاً عن اللام الجارة^١، وأصل ذلك من البدو بمعنى الظهور يقال: بد الأمر يبدو بدءاً من باب طلب، أى ظهر وبدأ فلان فى هذا الأمر بدءاً أى نشأ وتجدد له فيه رأى جديد يستصوبه، وفعل فلان كذا ثم بداله أى تجدد وحدث له رأى بخلافه وهو ذو بدوات بالثناء، قاله الجوهري فى الصحاح والفيروز آبادى فى القاموس وصاحب الكشف فى أساس البلاغة، وذو بدوان بالنون أى لا يزال يبدوله رأى جديد ويظهر له أمر سانح قاله ابن الأثير فى النهاية.

وفى كتاب الملل والنحل نقلاً عن المختار: ان البداء له معان: البداء فى العلم وهو ان يظهر له خلاف ما علم، ولا ظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. والبداء فى الإرادة وهو ان يظهر له صواب على خلاف ما اراد وحكم. والبداء فى الأمر وهو ان يأمر بشىء^٢ ويأمر بعده بخلاف ذلك.

الفصل الثانى

فى ذكر شىء من مطاعن الناس وتشنيعاتهم على القول بالبداء لقصور افهامهم وضيق حوصلة اذهانهم عن ادراكه على وجه لا يقدح به قاعدة علمية ولا يتلزم به اساس حكمى ولا خلل فى تنزيه الله وتوحيده، كيف واكثر الناس بمراحل الانحطاط ودرجات النزول عن ذروة هذا العالم وسنامه، لان من جملة العلوم الصعبة التى قال فيها الصادق عليه السلام: علومنا صعب متصعب... الحديث.

فمنها ما ذكره محمد بن عبد الكريم فى كتاب الملل والنحل نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدى والفخر الرازى فى خاتمة كتاب المحصل حاكياً عنه ايضاً: ان الائمة الرافضة وضعا مقاليتين لشيعتهم لا يظفر معها احد^٣ عليهم: الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة^٤ ثم لا يكون الامر على ما اخبروه^٥ قالوا: بد الله تعالى

١. أى يقال: بداله ولا يقال: بداءه. ٢. ثم يأمر بشىء اخر بعده «الملل»

٣. لا يظهر احد قط «الملل» ٤. لهم قوة وشوكة وظهور «الملل» قوة وشوكة «المحصل»

٥. اظهروه «الملل»

فيه. قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة وهو مخبر^١ عن علامات ظهور الامام عليه السلام:

وتلك امارات تجئى لوقتها^٢ وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البداء سميت غير فائت ونعت البدانعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة ولله عن ذكر الطبايع مهرب^٣
والثانية التقية. فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ او ظهر لهم بطلانه
قالوا: انما قلناه تقية^٤. انتهى.

قال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل مجيباً عن ذلك: انهم
لا يقولون بالبداء وانما القول به ما كان الا في رواية رويها عن جعفر الصادق (ع) انه
جعل اسمعيل القائم مقامه بعد، فظهر^٥ من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه
موسى (ع)^٦، فسأل عن ذلك فقال: بد الله في اسمعيل^٧، وهذه رواية وعندهم ان
خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً.

واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه، فيظهر ما
لا يرجع بفساد في امر عظيم ديني. اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها. انتهى
كلامه.

والعجب منه في انكاره البداء^٨ مع ما ورد فيه من الاخبار المتوافرة والاحاديث
المتظافرة المتكثرة الطرق المعتمدة الاسانيد، وقد افرد له باب من هذا الكتاب وفي

١. وهو مخبر «المحصل» ٢. الامام رضى الله عنه هذه الايات «المحصل»

٣. بوقتها «المحصل» ٤. مرغب «المحصل»

٥. فكل ما ارادوا تكلموا به فاذا قيل لهم في ذلك انه ليس بحق وظهر لهم البطلان قالوا انما
قلناه تقية وقلناه تقية «الملل»

٦. مقامه فظهر «المحصل» بعده - م - د ٧. القائم موسى «نقد المحصل»

٨. في امر اسمعيل «نقد المحصل» ٩. ان الخبر الواحد «نقد المحصل»

١٠. للبداء - م - د

كتاب الاعتقادات لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمه الله، ثم الذي نقل من ان الصادق عليه السلام جعل اسمعيل القائم مقامه... الى اخره ليس في شيء من الكتب المعتبرة للحديث سيما الاصول الاربعة المشهورة وانه غير موافق ايضاً لما قد ثبت وصح من طرق الامامية ورواياتهم ان النبي صلى الله عليه واله قد نبأ بأئمة امته واوليائه من عترته وانه سماهم باعيانهم عليهم السلام وان جبرئيل عليه السلام نزل بصحيفة من السماء فيها اسمائهم وكناهم كما شحنت بالروايات في ذلك كتب الحديث سيما كتاب الحجة من الكافي، فكيف يصوغ معنى هذه الرواية من الصادق عليه السلام من جعله اولاً اسمعيل قائماً بعده مقامه ثم عزله ونصب الكاظم بدله؟

والذي اورده الشيخ المعظم الصدوق ابو جعفر بن بابويه رضوان الله عليه في كتاب التوحيد في امر اسمعيل بهذه الالفاظ: ومن ذلك قول الصادق عليه السلام: ما بداله امر^١ كما بداله في اسمعيل ابني. يقول: ما ظهر الله امر كما ظهر له في اسمعيل^٢ اذا خترمه قبلي ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي.

قال: وقد روى لي من طريق ابي الحسن^٣ الاسدي رضي الله عنه في ذلك شيء غريب و هو انه روى ان الصادق عليه السلام قال: ما بداله بدءاً كما بداله في اسمعيل^٤ اذا امر اياه بذبحه ثم فداء بذبح عظيم. وفي الحديث على الوجهين نظر^٥، الا اني اورده لمعنى لفظ البداء. والله الموفق للصواب. انتهى كلامه.

فاما ما ذكره في باب التقية فهو حق وصواب فلا تقية فيما يرجع بفساد في بيضة الشريعة وهدم الحصن الاسلام ولا في عظام الامور الدينية ولا سيما للمشهورين في العلم المقتدى بهم في الدين، وكذلك لا تقية في الدماء المحقونة ولا في سبب النبي صلى الله عليه واله او احد من الائمة المعصومين او الانبياء عليهم^٦ كلهم السلام والبرائة عنهم او عن دين الاسلام اعادنا الله من ذلك كله، انما التقية فيما الخطب فيه سهل من الاعمال والاقوال لمن خاف على نفسه او على اهله واصحابه، فيجب على

١. بدءاً «التوحيد» ٢. اسمعيل ابني «التوحيد» ٣. الحسين «التوحيد»

٤. اسمعيل ابني «التوحيد» ٥. جميعاً عندني نظر «التوحيد» ٦. عليه - د

العامل بالنقية عند ذلك ان ينوى به خلوص القربة وابتغاء وجه الله الكريم من حيث ان حكم الشرع في حقه النقية، كما في المتيمم مثلاً فرضه التيمم عند الضرورة او مظنة الهلاك فينوى به القربة لدفاع الهلاك او المرض، وان كان هو السبب الشرعى لايجاب التيمم او تجويزه، ويكون في نيته: ان لولا رخصة او وجوب من الشرع في حقه لم يكن محترزاً من الضرر ولا متحفظاً لمهجته عن الموت واتلاف النفس، والا لكان فعله باطلاً مشهوراً وعمله هباءً منثوراً.

الفصل الثالث

في ذكر اعتذارات القوم وتوجيهاتهم لمعنى البداء:

منها: ما مر من قول علامة الطوسي قدس سره من انكاره رأساً.

ومنها: ما قاله ابن بابويه رحمه الله في كتاب الاعتقادات من قوله: باب في الاعتقاد في البداء: ان اليهود قالوا: ان الله تبارك وتعالى قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالى كل يوم هو في شأن^١ يحيى ويميت يخلق ويرزق ويفعل ما يشاء وقلنا: يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب^٢، وانه لا يمحوا ما كان ولا يثبت الا ما لم يكن، فنسبتا^٣ اليهود في ذلك الى القول بالبداء وتبعهم على ذلك ما خالفنا من اهل الاهواء المختلفة.

قال الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه الاقرار لله بالمردية وخلع الانداد وان الله تعالى يؤخر ما يشاء ويقدم ما يشاء ونسخ الشرائع والاحكام بشريعة نبينا^٤ صلى الله عليه واله من ذلك، ونسخ الكتب بالقران من ذلك.

وقال الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بدله شيء في اليوم ولم يعلمه امس فابرامته. وقال عليه السلام: من زعم ان الله بدله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم. واما قول الصادق عليه السلام: ما بدله في شيء كما بدله في اسمعيل ابني، فانه يقول: ما ظهر لله

١. الرحمن / ٢٩، شأن لا يشغله شأن عن شأن «الاعتقادات» ٢. الرد / ٣٩

٣. وهذا ليس بداء كما قالت اليهود واتباعهم فنسبنا «الاعتقادات»

٤. نبينا واحكامه «الاعتقادات»

تعالى امر في شيء كما ظهر في ابني اسمعيل اذا اخترمه قبلى ليعلم انه ليس بامام بعدى.

ومنها: ما قاله ابن الاثير في النهاية في معنى: فلان ذو يدوان^١، اى لا يزال يبدوله رأى جديد و يظهر له امر سائح. ولا يلزم ان يكون ذلك البتة عن ندامة و تندم عما فعله بل قد يكون وقد لا يكون^٢، اذ يصح ان يختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الاوقات والازمنة فلا يلزم ان يكون البدء الابداء تندم^٣.

ومنها: ما افاد استاذنا المفخم وسيدنا المكرم ومخدومنا الملقب بياقر الداماد الحسينى قدس سره حين كنا في خدمته في رسالة عملها في تحقيق مسألة البدء و سماها نبراس الضياء من قوله: واما بحسب الاصطلاح فالبدء منزلته في التكوين بمنزلة النسخ في التشريع، فما في الامر التشريعى والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكوينى والمكونات الزمانية نسخ بداء^٤. فالنسخ كأنه بداء تشريعى والبدء كأنه نسخ تكوينى ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكة القدسية وفي متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات وعاء عالم الوجود كله، انما البدء فى القدر وفى امتداد الزمان الذى هو افاق التقضى والتجدد وظرف التدريج والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن فى عالم الزمان والمكان واقليم المادة والطبيعة.

وكما ان حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى وانقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ انبثات استمرار الامر التكوينى وانتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص وقت الافاضة. لانه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه فى حد

١. السلطان ذو عدوان و ذو يدوان «النهاية»

٢. بل قد وقد وربما وربما - م - د - ط - النسخة البدل.

٣. فلا يلزم ان لا يكون بداء الابداء تندم - م - د - ط

٤. افاده سيدنا واستاذنا المفخم المكرم - م - د ٥. الزمانية بداء - م

٦. و تخصص - م - د

حصوله. هذا على مذاق الحق ومشرب التحقيق. انتهى كلامه.

ومنها: ما ذهب اليه علماء العامة حيث اصططلحوا على تفسير البداء بالقضاء وفسروا كلما رأوا في الحديث لفظ البداء بمعنى القضاء كما فعلوا في شروحيهم الاحاديث كشرح' الصحيحين وغيره وكما فعله ابن الاثير في النهاية، فانه اورد بعض احاديث البداء وفيه: بدالله ان يتبليهم، ثم شرحه فقال: اى قضى بذلك وهو معنى البداء هيئنا، لان القضاء سابق. والبداء فى اللغة استصواب شىء علم بعد ما لم يعلم^١ وذلك على الله غير جائز.

الفصل الرابع

فى دفع ما ذكره وهدم ما اتسوه وقرروه:

اما ما ذكره ابن بابويه رحمه الله من جعل النسخ من البداء غير مرضى، ولو كان القول كذلك لم يكن القول به مختصاً من بين الفرق الاسلامية بهذه الفرقة الناجية والطائفة الامامية رضوان الله عليهم، والنسخ مما لم ينكره احد من علماء العامة وانكروا البداء غاية الانكار.

واما ما رواه عن الصادق عليه السلام من قوله: من زعم ان الله بدأه شىء فى اليوم ولم يعلمه امس فابراً منه. وقوله: من زعم ان الله بدأه فى شىء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، فسيأتى تفسيره بما لا يناقض به القول بالبداء.

واما ما ذكره ابن الاثير: من انه لا يلزم ان يكون البداء عن ندامة وتقدم عما فعله، فنقول: البداء وان لم يستلزم الندامة والتقدم فباعتراك على حسب تفسيرك هل يستلزم ظهور رأى له جديد وسنوح شىء لم يكن؟ ثم اولم يمتنع على الله الواحد الاحد فى مرتبة ذاته ومقام احديته هذه التغيرات والتحويلات؟ فلا بد فى دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك اخر ومنهج ارفع من الهرب عن التندم الى سنوح امر لم يكن وظهور علم لم يحصل.

١. كشرحه - م - ط - ٢. والبداء استصواب شىء علم بعد ان لم يعلم «النهاية»

واما ما افاده السيد الاستاذ قدس سره فهو ايضاً منظور فيه، فانه وان سلم كون الامر التكويني قابلاً للانتهاء والانقطاع كحال الحوادث الزمانية فى تصرفها و تجددها لكن البداء يخالف ذلك بوجهين.

احدهما ان البداء قد يتحقق فى الامر التشريعى ايضاً كما امر الله تعالى خليله بذبح اسمعيل عليه السلام كما فى قوله حكاية عن اسمعيل: افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين^١.

والثانى ان فى النسخ تعدد زمانى مقتضى الامر المنسوخ ومقتضى الامر الناسخ، ووحدة الفعل الوارد عليه النسخ ووحدة مبهمه نوعية يقع فيها التكرار والتجدد او الاستمرار، ووحدة الفعل الوارد عليه البداء ووحدة عددية شخصية كما فى قصة كلا الاسماعيلين، فان الذبح فعل واحد وكون الشخص الواحد اما ما أمر واحد تعلق به الامر والنهى جميعاً فاین هذا من مشابهة النسخ واجرائه مجراه؟

واما ما ذكره علماء العامة وشرح احاد يشتم فركيك جداً، لان القضاء السابق متعلق بكل شىء وليس البداء فى كل شىء بل فيما يبدو ثانياً ويتجدد اخيراً ويعلم مستأنفاً، ولا يكون لاحد بداء فى لغة العرب حقيقة الا اذا ما كان يبدوله على خلاف ما قد كان يحتسبه كما فى قول عز من قائل: ثم بدالهم من بعدما رأوا الايات^٢. وقوله: و بدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون^٣.

فاذن قد ظهر لك ان شيئاً مما ذكره واستسوه لدفع الاشكال عن البداء المنسوب الى الله تعالى وتقديس ذاته وصفاته عن التغير والتجدد وعن التكرار والتحدد لا يفي بدفعه ولا يسمن ولا يغنى، ونحن بفضل الله وكرمه بصدد تحقيق البداء ودفع الاشكال الذى فيه، بعد تحقيق النسخ وحل الشبهة فيه ايضاً، فى فصلين آخرين ان شاء الله متدرجاً من الاسهل الى الاصعب كما هو دأب التعليم فنقول:

١. الصافات/ ١٠٢ ٢. يتعدد - م - د ٣. يوسف/ ٣٥ ٤. الزمر/ ٢٧

٥. اشكال البداء - م - د ٦. الاسهل النسخ والاصعب البداء.

الفصل الخامس

فى تحقيق النسخ

قد علمت ان النسخ ليس فى الحقيقة عبارة عن رفع الحكم الشرعى الوارد من الشارع بل عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الذى ورد من الشارع، فانه قد يختلف مصالح احوال الخلق ونظام امور الجمهور بحسب اختلاف الأزمنة والافات، لكن هيئتنا اشكال وهو: ان استناد المتغير بما هو متغير الى الثابت الحق من كل وجه مما لا يكاد يصح عند العقل اصلاً، اليس الاستناد والفيضان على طباق التأثير والافاضة؟ فاذا استندت المتغيرات الى القيموم الحق والثابت المحض على سبيل التجدد والانقضاء، فاما ان يكون التأثير والافاضة على التدرىج، فيكون المؤثر المفيض بالذات الذى هو بذاته مؤثر لا بارادة زائدة حادثة وبفسه مبدع لا بإالة او ملكة عارضة تدرىجى الافاضة متجدد الابداع فيكون زمانى الحقيقة، تعالى عن ذلك قدوسية الحق واحديته، او دفعة واحدة لا على التدرىج فيختلف الاثر الفاض عن نحو التأثير والافاضة.

وبالجملة: المتعالى عن الزمان والحركة الممجد عن علائق المادة والطبيعة. يتمتع ان يفعل شيئاً بعد شيء وان يحكم حكماً بعد حكم، وان لم يكن الثانى رفعاً للاول بل كان كل من الحكمين مختصاً بزمان غير زمان الاخر، اليس تغاير زمان الناسخ عن المنسوخ مؤدياً الى تعاقب اجزاء الزمان عليه ويلزم كونه تعالى زمانى الوجود متغير الحقيقة؟ فلذلك ذهب اليهود الى ان الله قد فرغ من الامر. وذهب النظام وبعض اصحابه من المعتزلة الى انه سبحانه اخرج جميع الموجودات من العدم الى الوجود دفعة معاً لا بتقدم وتأخر.

قال صاحب الملل والنحل: من مذهبه ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادناً ونباتاً وحيواناً وانساناً ولم يتقدم خلق ادم على خلق اولاده - والتقدم انما يقع فى ظهورها لا فى وجودها وحدوثها - انما اخذ هذه

١. المتجدد - م - د ٢. معادن «الملل»

٣. خلق ادم خلق اولاده غير ان الله تعالى اكمن بعضها فى بعض فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من مكانها دون حدوثها وجودها «الملل والنحل»

المقالة من اصاب الكمون والبروزا من الفلاسفة.

فاستمع لما يتلى عليك في حل هذا الاشكال وحسم مادته وهو: ان الله سبحانه كما تنقدس ذاته وصفاته الحقيقية وشئونه واسمائه عن التغير، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره، وما امره الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب، ولكن بعض الموجودات كالزمان الذي هو ظرف المتغيرات وافق التجدد والانقضاء وعرش الحدوث والتصرم والحركة التي ماهيتها الحدوث بعد الحدوث والتغير غب التغير، لذاها متغير لا يتغير عارض وهي بنفسها غير قارة لا يجعل جاعل، فالزمان والحركة بهويتهما الامتداد يتبين الغير القارتين صدرا من الجاعل الحق الفياض فيضة واحدة وجعلا واحداً بلا زمان، بل الله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات والكائنات والثابتات والمتغيرات من كتم العدم الصريح الى الوجود في نفس الواقع وظرف الدهر مرة واحدة دهرية لادفعة واحدة آتية، فان الان ظرف الزمان وحصوله بعد حصول الزمان وحصول الزمان ايضاً بعد حصول اصول الموجودات وعظائمها ودعائمه، فكيف يكون جعل الموجود كله من الزمان وغيره من الله جل اسمه في ان اوزمان؟ فاذن انشاء الصانع المبدع كل المفعولات والمفطورات: انشاء واحداً من قبله كل في حده الخاص وظرفه المعين.

اما المبدعات ففي مطلق الدهر واصل الواقع، واما الكائنات فكل منها في وقته الخاص الذي هو جزء من اجزاء الزمان المتصل الواحد الواقع كله في نفس الدهر. فاذا علمت وتحققت هذا فقد تبين لك ان هذه التغيرات والتعاقبات والتجردات والتلاحقات بين الزمانيات انما هي بسبب امتداد الزمان الذي هو بذاته وهويته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض، لكونها موجودة مطابقة لابعاض الزمان الذي وجود كل بعض منه يقتضى عدم ما عداه لذاته، وحدوثه يقتضى زوال سابقه وزوال سابقه يقتضى لحوقه، وليس هذا التجدد والانقضاء بالنسبة الى من يتعاضم عن الوقوع في تغير ويرتفع ذاته اشد الارتفاع عن عالم المكان والزمان بل هو بكل شيء محيط.

وقدم في الاحاديث عن اصحاب العصمة والولاية عليهم السلام انه تعالى ليس شيء اقرب اليه من شيء ولم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى في كل شيء. في احاديث متعددة واخبار متكررة بالفاظ مختلفة، فهكذا قياس نسبته تعالى الى الازمنة والزمانيات كنسبته الى الامكنة والمكانات.

فاذن قد ظهر ان قول اليهود، قد فرغ من الامر، انما يكون معقولاً لو كان في نفس الدهر وصقع الواقع، وجناب الربوبية المرتفع عن الزمان والمكان المتقدم عليها تقدماً ذاتياً لا امتداد موجود او موهوم وفيه حدود موجودة او مفروضة فيكون الصنع والتكوين في حد والفراغ والتعطيل في سائر الحدود. وذلك من مفتريات الظنون الكاذبة واختلافات المدارك الظلمانية والاهوام السوداء، بل الامر من تلقاء الجاعل على ستة واحدة، والجعل جعل واحد والافاضة افاضة واحدة من جانبه من غير انقطاع وامساك، هو تعالى قائم بالقسط ازلاً وابدأً والعالم حادث بعد عدم في كل وقت، فيدا قدرته وحكمته مبسوطان. قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطان.^١

واما كلام النظام الذي نقله صاحب الملل والنحل: فان اراد بالظهور والخفاء ما يرجع الى ما ذكرنا من ان التقدم والتأخر في الازمنة والزمانيات انما يكونان ثابتين لها بحسب انفسها وبقياس بعضها الى بعض لا بالقياس الى جناب الرباني^٢ كان كلاماً صحيحاً وقولاً صدقاً حقاً، وان اراد ان ليس لبعض الحوادث تقدم على بعض وبعضها تأخر عن الاخر وحدوث بعد عدم وعدم بعد وجود فكان سخيفاً من القول وزوراً من الكلام. فاذن قد انحسرت مادة الشبهة وبطل قول اليهود بالفراغ وانقلع اصل شجرة التعطيل وبزغ نور كلام الله: كل يوم هو في شأن^٣، كما سيأتي تفسيره. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.^٤

١. الكاذبة اختلافات - م ٢. المائدة / ٦٤ ٣. الى الجناب الربوبي - م - د

٤. الرحمن / ٢٩ ٥. الاحزاب / ٤

الفصل السادس

فى تصحيح القول بالبداء حسبما نقل من ائمة الهدى عليهم السلام من الله ولهم الدعاء^١.

اعلم ان للالهية مراتب وللأسماء الحسنی مظاهر ومجالی، وقد بينا طرفاً من هذا المقصد العالی فى صحفنا واسفارنا الحكمية واشرنا اليه فى اثناء شروحنا لبعض الاحاديث المتقدمة فنقول:

ان الله فى طبقات ملكوت السموات والارض وبواطنها عباداً روحانيين ونفوساً مديرين مرتبتهم دون مرتبة السابقين المقربين، لكونهم فى اعلى عليين وعالمهم عالم الامر والقضاء المبرئ بالكلية عن التجدد والتغير والانقضاء، وهؤلاء الملكوتيون وان كانت درجاتهم دون درجة اولئك السابقين المقربين الا انهم ايضاً عباد مكرمون، افعالهم كلها طاعة لله سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله فى شيء من افعالهم واراداتهم وخطرات اوهاهم ولحظات اذهانهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم، فجميع ارادتهم ولحظاتهم وافعالهم وشهواتهم بالحق وفى الحق، وكل من كان كذلك كان قوله قول الحق وارادته وحكمه تفصيل ارادة الحق وحكمه المجمل وقضائه الحتم، وكتابه وان كان مشتملاً على المحو والاثبات والنسخ والاثبات، فهو شرح كلام الحق ولوح قدره.

فهؤلاء يستهلك ارادتهم فى ارادة الحق وحكمهم فى حكمه وفعلهم فى فعله، وان كانت ارادتهم وحكمهم كلها نفسانية جزئية زمانية على حسب وجودهم، اذا الصفات والافعال تابعة للذات، وان كانت الذات نفسانية، كان جميع ما يتعلق بها و يصدر منها نفسانية، وان كانت عقلية: فمعنوية او الهية، فالهية^٢ ومثال طاعتهم لله سبحانه وامره الاعلى: مثال طاعة الحواس فينا للنفس الناطقة العقلية حيث لا تستطيع خلافاً لها فيما شئت النفس ولا حاجة فى طاعتها للنفس الى امر ونهى او ترغيب وزجر، بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به

١. من الله لهم الدعاء - م - د - عنها - ط - ٢. كذا فى جميع النسخ.

وقصدته دفعه، بل فعلها وادراكها فعل النفس وادراكها فى عالم الحواس، مع ان ذلت الحواس وفعلها وادراكها فى عالم اخر سفلى متكرر متغير منقسم وذات الناطقة العاقلة وفعلها وادراكها فى عالم علوى شريف مبرأ عن الوضع والانقسام والدثور والفساد.

فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه ولامره وكلمته، لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسمائهم الباطنة لكلامه وحيه، المستشعرون بقلوبهم لعظمته، فحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمرداً، بل يفعلون بامره ويتنهون بنهيه ويقصدون قصده بحكمه، فافعالهم كذواتهم افعال الحق لكن بالواسطة كما ان افعال الجوارح فعل الناطقة لكن فى عالم البدن، فهتولاء المكرمون افعالهم وتبيرااتهم وتصوراتهم وتصرفاتهم كلها من الحق وبالحق كما فى قوله تعالى: وبالحق انزلناه وبالحق نزل^١.

فاذا تقرر هذا الاصل ظهر فضل ظهوران كل كتابة تكون فى الالواح السماوية و الصحائف القدريه فهو ايضاً مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات المصون عن النسخ والتبديل، وهذه الصحائف السماوية والالواح القدريه اعنى قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية المشار اليها بقوله تعالى: فالمدبرات امرا^٢، كلها كتاب المحو والاثبات المشار اليه فى قوله تعالى: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب^٣، سماه ام الكتاب لاحتوائه على الكل اجمالاً، فيجوز فى نقوشها المنقوشة فى قلوبها و صدورها اعنى نفوسها وطبائعها ان تزول وتبدل، لان مرتبتها لا يابى ذلك كما بينا فى مسألة حدوث العالم وما يتعلق به.

والذى يستحيل فيه التغير والتبدل انما هو ذات الله وصفاته وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلى، فمن هذه الالواح القدريه واقلامها الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالترداد كما فى قوله: ما ترددت فى شىء كترددى... الحديث الالهى وبالايتلاء

كقوله: ونبلو اخباركم^١، وقوله: حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين^٢، والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدريّة ملك كريم من جنس ما قال تعالى: كرام كاتبين^٣، والله سبحانه هو المملى عليه على وجه يليق بعنايته المبررة عن التغير والحدوث.

ولو لم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتعاقب الصور الارادية الواردة عليها غير متجاوز منها^٤ على حسب توارد الارقام العلمية عليها، لكانت الامور كلها حتماً مقضياً وكان الفيض الالهى مقصوراً على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع، فما حدث حادث فى العالم ولا تجدد متكون وكان قد انسدت طرق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بعد الاستنارة للنفوس الانسانية والخروج من ظلمات البعد الى نور القرب من الله.

وبالجملة: امتنعت مراتب سلسلة العود الى الله بافرادها واحادها، والاصول البرهانية والنصوص القرآنية مما تبطل هذا وما يلزمه، فظهر ان التجدد فى العلوم والاحوال وسنوح الارادات والاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد.

فقول: اذا اتصلت بها نفس النبى او الولى عليهما السلام وقرأ فيها ما اوحى الله به اليهم وكتب فى قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبيح ابنه اسمعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقاً وصدقاً وعمله مرضياً عند الله، لانه عن شهود كشفى لا كقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة^٥ او ظن او نحو ذلك.

ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى ورأى فى تلك الالواح غير ما رآه أولاً وغير ما ناسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما، ولا يمكن

١. محمد/ ٣١ ٢. محمد/ ٣١ ٣. الانظار/ ١١

٤. الارادية منها - م - د ٥. ناقصة - م - د

العلم به لشيء من النفوس العلوية والسفلية والملكية والبشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا فى الصور الادراكية العلوية والنفوس القدرية ما تبدر به من قبل. و مبادئ فى احاديث هذا الباب ان الله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه الا الله... الحديث كما ستقف على شرحه ان شاء الله.

وحاصل ما ذكرنا: ان كل ما يقع فى هذا العالم من الحوادث يكون على ضربين: منها ما يكون وقوعها باسباب طبيعية قابلية لمطابقة لاسباب علوية وهيئات ملكوتية فاعلية متكررة الوقوع وكذلك مقتضياتها. ومنها ما يكون وقوعها على سبيل الندرة، و مثل هذا القسم قد يبتدئ سببه من هذا العالم كدعاء داع يؤثر دعائه و يسمع لطبقة من الملكوت الاعلى لا يستحيل ولا يمتنع عليها التأثير والانفعال، لانها نفوس متعلقة بمواد الافلاك عالمة بما وقع او سيقع فى هذا العالم من الحوادث. سواء كانت من الصور الجسمانية او من الهياكل النفسانية لهذه النفوس المعلولة لها، و هى ايضا مؤثرة فى هذا العالم ضرباً من التأثير بتحريك او تسخين و ان لم يكن افاضة لصورة و انشاء لجوهر. لان ذلك شأن المفارق بالكلية عن عالم الاجسام، من العقول الصريحة التى لا تكون الا فاعلة غير منفعة مؤثرة غير متأثرة، و هذه مؤثرة من وجه متأثرة من وجه.

فلسبب ما ذكرناه يتفجع بالدعوات و القرابين خصوصاً فيما يعم نفعه، كما فى امر الاستسقاء و فى امور اخرى نادرة الوقوع كاهلاك قوم فجرت بفرق او خسف او زلزلة، و اكثر معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا الباب، اعنى مما يبتدئ سبب وقوعها من هذا العالم الى عالم النفوس الكلية المؤثرة فيما تحتها بعد ان تتأثر من دعاء الداعين و نحوه، ولهذا ما يجب ان يخالف المكافاة على الشر و يتوقع المكافاة على الخير.

فالبداء ايضا من هذا القبيل و هو سنوح امر لم يكن متوقعاً لعدم تقدم اسبابه الارضية و السماوية و لا الاطلاع عليها من النفوس العالية و السافلة الا عند قرب وقوعه، و قد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين ليست من العلين بل متوسطة بين العالمين: عالم العقول المحضة و صورها القضائية و بين عالم الاجسام الطبيعية و صورها الكونية المادية، و مع ذلك ليس الجميع خارجاً عن قانون القضاء

الجملى والعلم المحيط الازلى.

ولا ايضاً تلك النفوس المؤثرة فى هذا العالم مما ليست بحيث يسوغ ان يقال لها ان فعلها فعل الحق، لانها ليست فى جميع احوالها وافعالها وادراكاتها وتأثيراتها الا مطيعة لله مسخرة لامره كتسخير حواسنا لعقولنا، فصح لك ان تقول: ابصرت وسمعت كما يصح ان تقول: ابصرت بعينى وسمعت باذننى او تقول: رأيت عينى وسمعت اذننى، كل باعتبار وجهه، فهكذا يصح ان يقال: بدالله، من وجهه ويصح ان يقال: انه برئى من التغير منزّه من نسبة البداء والظهور بعد ما لم يكن، من وجه اخر.

اما وجه التنزيه المحض: فهو بحسب مقام الاحدية وغيب الهوية اللاهوتية. واما الوجه الاخر: فهو كما مر فى رواية حمزة بن بزيع فى الحديث السادس من باب النوادر من قول الصادق عليه السلام: ولكنه خلق اولياء نفسه يأسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه... الحديث. وقد وعدنا حين شرحه ان مسألة البداء سيتصحّ من هذا السبيل فظهر انجاز ما وعدناه هناك بفضل الله ولطفه وكرمه.

الفصل السابع

فى تأكيد ما قرناه وتأييد ما نورناه

فنقول: انك قد علمت بما بيناه لك فى هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب والمصلحة فى امر بعد ما لم يكن ظاهراً، وان شيئاً من قواعد الدين واحكام الشرع المبين لا ينافيها ولا ان الاصول الحكمية والقوانين العقلية والافكار النظرية والاحكام الميزانية مما يقدح فيها بل يؤكدّها ويقرّها.

وعلمت ان المنكرين لوقوع البداء والمؤولين له الى معان اخرى غير معناه الاصلى، انما وقع انكارهم او تأويلهم لقصور علمهم بكيفية وقوعه وعدم بلوغهم فى مراتب العلم والمعرفة الى مقام العرفاء الموحدين والعلماء الكاملين الذين رأوا بقوة

ايمانهم وعرفانهم الوحدة فى الكثرة نزولاً والكثرة فى الوحدة صعوداً وشاهدوا بنور بصيرتهم تارة الحق مع الخلق: اينما تولوا فثم وجه الله^١، هو معكم اينما كنتم^٢، وتارة الخلق مع الحق: ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى^٣.

ثم من العجب ان رئيس فلاسفة الاسلام ابا على بن سينا مع كونه واترا به من اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يلتفت الى السافل ولا يفعل شيئاً لاجله قال فى كتاب له يدعى بالمبدأ والمعاد فى فصل معقود لبيان مبدأ التأثير^٤ فى الكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة بهذه العبارة: فمعلوم ان العناية بها ليست^٥ عن الاول تعالى ولا عن العقول الصريحة، فيجب ان يكون لمبدأ^٦ بعدها وهو اما نفس متعلقة بعالم^٧ الكون والفساد واما نفس سماوية، ويشبه ان يكون رأى الاكثر انه نفس متولدة عن المعقول والنفوس السماوية وخصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر^٨ لما تحت فلك القمر بمعاودة الاجسام^٩ السماوية وبسطوع نور العقل الفعال، ويجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه^{١٠} دت مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها^{١١} ان يتخيل وتحت الحوادث احساساً يليق به، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى اليه، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ويقال: ان النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه^{١٢}.

ويشبه ان يكون ذلك حقاً، فانه اذ كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر، وذلك لانه^{١٣} كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى يجب هناك فيكون ما يعقل، وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص و

١. الوحدة فى الكثرة محتجة والكثرة فى الوحدة مستهلكة (نورى) ٢. البقرة/ ١١٥

٣. الحديد/ ٤ ٤. الانفعال ١٧ ٥. التدبير «المبدأ والمعاد»

٦. ان العناية ليست «المبدأ» ٧. بمبدأ «المصدر» ٨. منبث فى علام «المصدر»

٩. مدير «المصدر» ١٠. الاجساد «المصدر» ١١. بجزئيتها «المصدر»

١٢. للداعين والمنذرة بالاحلام وغيره «المصدر» ١٣. انه «المصدر»

الشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل، فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء، فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه وعسى العناية لا توجه.

وقال ايضاً في فصل اخر يليه معقود لبيان امور نادرة عن هذه النفس حتى يكون مغيرة للطبيعة: ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر تتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريراً ويتعشى^١ به خيراً وتحدث ناراً وزلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها، فحينئذ تحدث امور لاعن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث، كما ان اصنافاً من الحيوان والنبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد ولا عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد، وتحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن في مبادئها ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة، فهبنا نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا.

ثم قال في فصل اخر يلي هذا: ولجل ان النفس السماوية^٢ عالمة بما تفعل علماً كلياً وجزئياً وعالمة بما يلزم افعالها، فيجب ان تكون الاحوال المتجددة في هذا العالم الذي يكون في المستقبل تابعة لها في الحال كالتائج للمقدمات معلومة هناك بالضرورة، لانها تحتاج الى ذلك او تكمل به، فالانذارات في الاحلام وهذه النوادر منسوبة الى مثل هذه المبادئ ولا يجب ان يتعجب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادئ النفسانية شيء لا على المجرى الطبيعي؟ فان من اعتبر حال بدنه ونفسه

١. وان «المصدر» ٢. يلزمها «المصدر» ٣. سر «المصدر» ٤. يتعشى

٥. او سبب من الاسباب غير «المصدر» ٦. تكون بالتوالد قد «المصدر»

٧. التوالد عن اسباب «المصدر» ٨. فينا «المصدر»

٩. ان الانفس الاجرام السماوية «المصدر» ١٠. او «المصدر»

١١. والتحافي «المصدر» ١٢. لما «المصدر»

سهل عليه دفع هذا العجب على^١ ظنه، وذلك ان من شأن بدننا ان يحدث فيه حرارة و برودة و حركة و سكون على سياق مقتضى الامور الطبيعية و تكون ذلك متوالد عن اسباب قبل اسباب و فى مدة محدودة و قد تعرض لاعن^٢ اسباب طبيعية بل عن توهومات نفسانية كالغضب، فانه يحدث حرارة فى الاعضاء ليس سببها طبيعة^٣ و كذا الاخيال الشهوانى يحرك اعضاء و ان لم يكن كذلك عن امتلاء طبيعى و يحدث ريحاً و ان لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية.

و الدليل على^٤ ان هذه كلها تحدث عما ذكرناه فى وقت، لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث، و كذا الرجل يحدث له رعدة نافضاً^٥ قويا، فعلى هذه حال نفس العالم عند بدنه^٦.

و سمعت ان طبيباً حضر مجلس ملك من اليونانيين^٧ و بلغ من قبوله له ان^٨ اهله لماكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم و لا يدخلها من الذكور داخل، و انما يتولى فيها الخدمة بعض الجوارى فيبنا جارية تقدم الخوان^٩ و تضعه اذ قوستها^{١٠} ريح و منعها الانتصاب و كانت حظية^{١١} عند الملك فقال للطبيب: عالجهما فى الحال على كل حال، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك الباب يشفى بلا مهلة، ففرغ الى التدبير النفسانى و امر ان يكشف شعرها فما اغنى، ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر، ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت^{١٢} الجوارى ذلك نهضت عنها^{١٣} حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة. انتهى كلامه.

و لا يخفى تأييده و اعانته لما نحن فيه لكن يحتاج فى نسبة هذه الامور التى من جملتها البداء الى الله تعالى الى ضميعة معرفة اخرى و هو: ان نسبة هذه الوسائط النفسانية اليه تعالى نسبة القوى الى النفس العاقلة التى تفعل افاعيلها البدنية بها، لانها

١. عن «المصدر» ٢. و قد لا يعرض عن «المصدر» ٣. طبيعياً

٤. والدليل على ذلك «المصدر» ٥. اى: متحركاً.

٦. حال النفس التى للعالم عند بدنه «المصدر» ٧. السامانيين «المصدر»

٨. من قبوله ان «المصدر» ٩. بالخوان «المصدر» ١٠. فرست بها «المصدر»

١١. حظية «المصدر» اى محبوبة. ١٢. حاولن «المصدر» ١٣. فيها «المصدر»

ليست كما يظنها جمهور الناس بل علمائهم من ان لها ذوات مستقلة مباينة لذات النفس بل هي مستهلكة فيها موجودة بوجودها، فادراكاتها وافعالها عين ادراكات النفس وافعالها، ولكن للنفس مرتبة اخرى فوق مراتب القوى النازلة عنها يتحقق بها ذاتها الوحدانية العقلية، فهكذا حال ملائكة الله وانبيائه في افعالهم وطاعتهم ومعقلاتهم وحركاتهم، واكثر الناس ممن يصعب عليه التصديق بما ذكرناه ولا ادراكه لا في مادة التمثيل^١ ولا في الممثل^٢ له على الوجه العقلي، ولكن الادلة السمعية ناهضة على ذلك في حق الانبياء والاولياء عليهم السلام كما سبق.

ولنرجع الى لفظ الحديث فنقول: قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء من البداء، اى ما عبد الله عبد بسبب شيء من وجوه الالهية وجهات الربوبية كما عبده من جهة البداء، ولعل العلة فيه: ان التعبد والامثال في العمل بمثل البداء والنسخ وما يجرى مجراهما مما لا يعرف وجه الحكمة فيه اتم واعظم، فان الانسان ربما عجز عقله عن ادراك المصلحة في مثل الحكم بذبح اسمعيل اولاً ثم رفع ذلك الحكم ثانياً.

واما الرواية الاخرى من قوله عليه السلام: ما عظم الله بمثل البداء، والفعل اما بصيغة المجهول او بتقدير فاعل مثل احداو عبد، فالمراد منه ان غاية تعظيم العبد لله ان يعرف انه لا يتحدد ذاته بتزييه وتجريد عن الخلق كما لا يتحدد بتشبيهه وتخليط به، بل له شئون في الالهية واطوار في احديته لا يشغله شأن عن شأن ولا يصده عن مقام عن مقام ولا نشأة عن نشأة، وكونه على هذا الوجه من الانبساط والسعة من غير ان يقدح في احديته وتزييه اعظم واتم في الالهية من ان يكون مقيدا محدوداً بالمباينة عن ما سواه، ولكن معرفة ذلك صعب عسر الأعلى العلماء الراسخين في العلم ولهذا قيل: انها طور وراء طور العقل.

الحديث الثالث

وهو الثالث والستون وثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم وخص بن البختری وغيرهما عن ابي عبدالله عليه السلام قال في هذه الاية: يمحوا الله ما يشاء ويثبت^١، قال: فقال: هل يمحى الا ما كان ثابتاً وهل يثبت الا ما لم يكن؟

الشرح

اراد عليه السلام الاستدلال على وقوع البداء بنص قرآني وهو قوله: قال في هذه الاية، اى قال الله تعالى فيها ما يدل عليه، وقوله: يمحوا الله ما يشاء ويثبت، بدل من قوله: هذه الاية، بدل الكل ويحتمل ان يكون قال الاولى من كلام الراوى كقال الثانية و فاعلها جميعاً المستكن العائد الى ابي عبدالله (ع).

وقوله: هل يمحى... الى اخره صورة الاستدلال وتوضيحه: ان قوله تعالى: يمحى يستدعى كونا ثابتا اولاً، لان المحول ليس نفيًا ماذجا وسلبا صرفا، ولهذا لا يقال لما لم يوجد قط: انه يمحى، وكذا قوله: يبعث يستدعى عدما سابقا.

فاذن قد تحقق وتبين ان كلا من المحو والاثبات يقتضى سنوح امروز وال اخر في بعض الصحائف الطولية^٢ والكب السماوية، ومن ههنا يعلم جواز كل من النسخ والبداء، والفرق بين النسخ والبداء: ان النسخ عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم المتعلق بافعال المكلفين، اى ظرف وقوع الفعل المأمور به الذى تعلق به الحكم والامر ولا يلزم فيه ان يختلف نفس الحكم، فيجوز ان يكون الحكم ثابتا دائما بوقوع متعلقه فى زمان محصور، فالتغير ههنا انما يكون فى متعلق الحكم لاختلاف الازمنة ولا يكون فى نفس الحكم. واما البداء ففيه التغير فى نفس الحكم ايضا، فمن زعم ان النسخ والبداء شىء واحد والفرق بينهما ان احدهما فى الافعال وهو النسخ والاخر فى الاكوان وهو البداء فقد عرفت حاله.

قال لسان العارفين قدوة المحققين محي الدين الاعرابي في كتابه المسمى بالفتوحات^١: ومن هذه الكتابة ثم قضى اجلا واجل مسمى، ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بالتردد الالهي يكون سرانها في التردد الكوني في الامور والحيرة فيها، وهو اذا وجد الانسان ان نفسه تتردد في فعل امر ما هل يفعله ام لا يفعله؟ وما زال على تلك الحال حتى يكون احد الامور المتردد فيها^٢ ويزول التردد، فذلك الامر الواقع هو الذي يثبت في اللوح من تلك الامور المتردد فيها، وذلك ان القلم الكاتب في لوح المحو والاثبات يكتب^٣ امرا ما وهو زمان الخاطر الذي يخطر للعبد^٤ فعل ذلك العبد^٥، ثم تمحي تلك الكتابة بمحوها الله فيزول ذلك الخاطر من ذلك الشخص، لانه ما ثم رقيقة من هذا الروح تمتد الى نفس هذا الشخص من^٦ عالم الغيب، فان الرقائق الى النفوس من هذه الألواح تحدث بحدوث الكتابة وتقطع بمحوها، فاذا ابصر^٧ موضعها من اللوح^٨ يمحو كتب غيرها مما يتعلق بذلك الامر من الفعل او الترك. فتتد من تلك الكتابة رقيقة الى نفس ذلك الذي كتب هذا من اجله فيخطر لهذا الشخص ذلك الخاطر الذي هو تقيض الاول، فان اراد الحق اثباته لم يمحه. فاذا ثبت بقيت رقيقة متعلقة بقلب هذا الشخص و ثبت فيفعل ذلك الشخص ذلك الفعل^٩ او يتركه بحسب ما ثبت في اللوح.

فاذا فعله او ثبت على تركه وانقض فعله محاه الحق من كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل حسن او قبيح على قدر ما يكون.

ثم ان القلم يكتب امراً اخر، هكذا الامر دائما وهذه الاقلام هذه مرتبتها، والملك الموكل بالوحي ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يأمره^{١٠} به الحق

١. وهو الباب السادس عشر و ثلاث مائة في معرفة منزل الصفات القائمة المنقوشة بالقلم

الالهي في اللوح المحفوظ الانساني. ٢. الامور التي تردد فيها «الفتوحات»

٣. في لوح المحو يكتب ٤. للعبد فيه «الفتوحات»

٥. الامر «الفتوحات» «الفتوحات» ٦. في «الفتوحات» ٧. ابصر القلم «الفتوحات»

٨. محو «الفتوحات» ٩. ذلك الشخص الذي «الفتوحات»

١٠. الامر «الفتوحات» ١١. امره «الفتوحات»

تعالى، والاملاء على ذلك الموكل والاقلام من الصفة الالهية التى كن عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد. ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران فى العالم ولا حاد احد فى امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا. انتهى كلامه. وانما نقلنا للتأكيد والتوضيح ولكونه مشتملا عن بعض الفوائد كما لا يخفى على من تأمل فيه.

الحديث الرابع

وهو الرابع واستون وثلاث مائة

«على عن ابيه بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية وخلع انداد وان الله يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء».

الشرح

الاخير اشارة الى تحقق مثل النسخ والبداء وسائر الارادات المتجددة، ووجه انه وقع الاخذ والعهد من الله على الانبياء عليهم السلام بهذه الثلاثة دون غيرها: اذ ليس المطلوب من المكلفين الواجب عليهم ايمانا وعلما وعملا غير ما يرجع الى هذه الثلاثة:

احداها الاقرار بان لهم الها خالقا لهم.

والثانى اعتقاد ان الههم وخالقهم واحد ليس له شريك او مثل حتى لا يعبدوا الا له ولا يخافوا الامنه ولا يتوقعوا المكافاة والمجازاة على الافعال الحسنة والسيئة الامنه، اذ لو جاز عنده وجود اله اخر غيره - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - لم يخف احد من سوء العقابة على معاصيه وسيئاته، بل يهرب من الذى عصاه فى حكمه، وهو غضب عليه، الى الذى لم يعصه فى شيء فيستغيثه ويتضرع اليه حتى ينجيه عن العذاب او يشفع له عند الله لئلا يعذبه، واما اذا علم العبد ان لا ملجأ ولا منجى الا

هو ولا شفيع الا باذنه ولا مهرب منه الا اليه يخاف عقوبة الآخرة ويرجو رحمة ربه .
والثالث ان يعتقدوا ان الهمم فاعل مختار يصح عليه ان يتجرد ارادته وله ان يريد شيئا ويريد ضده ويفعل شيئا ويفعل خلافه . لا كما يقوله الفلاسفة من انه فاعل لا بقصد زائد ولا يجوز له سئوحي قصد لم يكن ولا تجرد فعل لم يفعل ، بل امره واحد وحكمه حتم وقضائه لازم .

وبالجملة : بناء اثبات النبوة والبعث على القول بالفاعل المختار كما ان بناء اثبات الصانع على القول بالعلة والمعلول والقول بالايجاب ، وهذا مما تفتن به وذكره صاحب الملخص في كثير من كتبه لكن لا يعرف وجه التوفيق بينهما ، لان الاطلاع عليه اما من طريق السمع ، ولا يمكن ذلك الا لمن تتبع بالاحاديث من طريق اثمتنا الهادين عليهم السلام ، واما من طريق البصيرة الباطنية ونور العرفان ، وهو ليس من اهله ، ولهذا اورد مثل هذا الاشكال الذي يقسم الظهور ويقطع القلوب ثم تركه ويهمله من غير تفحص عنه بوجه من الوجوه اصلا ، ولعل اختياره لمذهب ابي الحسن الاشعري لاجل هذا التناقض ، فكأنه لما لم يقدر على التوفيق بين ذلك الايجاب وهذا الاختيار رجح جانب الثاني رعاية للشرع المبين ، وابطل القول بالايجاب وقدح في القوانين المنطقية وايجاب النتائج من المقدمات الضرورية والاشكال ، وقنع في الاعتقاد بالصانع واحكامه بدلائل ظنية وشواهد سمعية كما يظهر لمن تتبع كتبه ومؤلفاته ، نعوذ بالله من هذه القواصم .

ونحن سنبين لك وجه الجمع بين القوانين جسما وعدناه لك ايضا من التوفيق بين قول الصادق عليه السلام : من زعم ان الله بداله في شيء بداء نداه فهو عندنا كافر بالله العظيم ، وبين هذه الاحاديث المذكورة في البداء ، على انك لو تدبرت فيما ذكرناه في تضاعيف الاقوال السابقة منا لكفكاف في التفتن له ، الا انا نزيدك ايضا حاشا ان شاء الله .

الحديث الخامس

وهو الخامس والستون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن قول الله عز وجل: قضى أجلاً وأجل مسمى عنده، قال: هما أجلان: أجل محتوم وأجل موقوف».

الشرح

يعنى ان الاجل اى منتهى العمر اجلان: احدهما اجل محتوم وهو الذى حكم به القضاء الازلى الجملى وهو الحكم الكلى بان كل الانسان لابد ان يموت يوماً. والثانى اجل موقوف لم يقع الحكم بتعيينه على الخصوص متى كان، اى لاحد من اهل السموات والارض ويقال له: الاجل المعلق، فيجوز فيه ان يتقدم ويتأخر وتزداد المدة او تنقص، فيقال: شىء كذا يزيد فى العمر و شىء كذا ينقص فيه.

قال صاحب الفتوحات: ومن هذه الكتابة قال تعالى: ثم قضى أجلاً وأجل مسمى^٢، وهذا الاقلام تكتب فى الالواح المحو والاثبات. انتهى.

وقد ورد فى الادعية المأثورة طلب طول العمر من الله تعالى، ولولم يكن الاجل مما يمكن الزيادة فيه عما كان او النقصان لم يكن للادعية المأثورة فائدة. فهذا ايضاً مما يثبت القول بالبدء على ان الواقع ليس مخالفاً فى القضاء الحتم الازلى.

فليس لك ان تقول: ان ما يرام بالطلب والدعاء والسؤال والالاحاح لانجاح نيله او اعطاء فعله، ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده وارتسم اللوح المحفوظ الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له؟ و ان لم يجر به القلم ولم ينطبق به اللوح، فلم الدعاء وما فائدة الطلب، لما يتمتع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى؟

لانه مندفع: بان الطلب والدعاء ايضاً مما جرى به قلم القضاء الاول وانسطر به

لوحة السابق على لوح هذا القدر، من حيث ان كل ما بعدهما سواء كان من الامور السفلية، كالدعاء والتضرع وشرب الدواء وفعل الطبيب والرقية وغير ذلك، او من الامور العلوية، كالصور القدريّة والتدابير الملكية وما يتبعها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضى المقدر فى الازل. فمن جملة الاسباب لحصول الشيء المدعوله، دعاء الداعى و تضرعه و استكانته، و نسبة الادعية و التضرعات الى حصول المقاصد فى العيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتائج و العلوم فى الازها ن. فثبت ان الادعية و الاذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقي لوحه المحفوظ.

الحديث السادس

وهو السادس و الستون و ثلاث مائة

«احمد بن مهران عن عبد العظيم بن عبدالله الحسنى عن على بن اسباط عن خلف بن حماد» بن ناسر بن المسيب، كوفى ثقة سمع موسى بن جعفر عليهما السلام «صه» قال ابن الفضائرى: ان امره مختلط يعرف حديثه تارة و ينكر اخرى و يجوز ان يخرج شاهدا. له كتاب روى عنه جماعة منهم محمد بن الحسين بن ابى الخطاب اصحاب الكاظم مجهول «صه» و رجال الشيخ، «عن ابن مسكان عن مالك الجهنى». هو ابن اعين.

قال الكشى: من اصحاب الباقر عليه السلام مات فى حياة ابى عبدالله عليه السلام. حمدويه بن نصير قال: سمعت على بن محمد بن فيروزان القمى يقول: مالك بن اعين الجهنى هو ابن اعين و ليس من اخوة زرارة و هو بصرى.

و فى الكافى: على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يحيى الحلبي عن مالك الجهنى قال: قال ابو جعفر عليه السلام: يا مالك انتم شيعتنا لانرى انك تفرط فى

امرنا، انه لا يقدر على صفة الله و كما لا يقدر على صفة الله كذلك لا يقدر على صفتنا
و كما لا يقدر على صفتنا كذلك لا يقدر على صفة المؤمن، ان المؤمن ليلقى المؤمن
فيصافحه فلا يزال الله ينظر اليهما والذنوب تنحاح عن وجوههما كما تنحاح الورك
من الشجر حتى يفترقا فكيف يقدر على صفة من هو كذلك؟ قال: سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول الله عز وجل: اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا،
قال: فقال: لا مقدر او لا مكنونا، وقال: سألته عن قوله: هل اتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا، فقال: كان مقدرًا غير مذكور.

الشرح

قوله عليه السلام: لا مقدرًا، اى لم يكن الانسان قبل ان يخلق شيئا لايحسب التقدير
و التصوير فى عالم الاقدار العلمية و لايحسب الوجود و الكون فى المواد الخارجية،
و هذا صريح فى البدء.

فان قلت: ان الانسان من الحقائق النوعية المحفوظة صورته العقلية فى اللوح
المحفوظ فكيف يمكن ان لا يكون فى وقت من الاوقات معلوماً و لا موجوداً فيلزم
التجدد و التغير فى علم الله؟

قلت: لعل المراد من الانسان فى قوله تعالى: اولم ير الانسان انا خلقناه، شخصه
الجزئى الموجود فى زمان معين بعد زمان عدمه، و لا شك ان الاشخاص الجزئية
ليست محفوظة الصور فى اللوح الالهى، بل صور هذه الجزئيات بجزئيتها غير مرسومة
الا فى موضوعات العلوم التفصيلية و الاالواح القدرية النفسانية، و التغير و التجدد فى
العلوم التفصيلية له تعالى جاتزان، لان لوحها كتاب المحو و الاثبات.

لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات و التعاقبات انما هى بالقياس الى كائنين فى
عالم الزمان و المكان المحبوسين المقيدتين بسلاسل القيود و التعلقات، و اما بالقياس
الى مرتبة ذاته تعالى المحيط بالازل و الابد المتساوى نسبته الى الماضى و المستقبل،

فلا تجدد ولا تعاقب ولا غروب ولا غيبة، بل الزمان كله من ازله الى ابدته مع ما فيه او معه، حاضرة عنده وهو محيط بجميعها ذاتاً وعلماً وكشفاً وشهوداً من غير احتجاب ولا ابتداء ولا منسوخ امر.

وبهذا التحقيق ينحل الاشكالات ويندفع الشبهات ويرتفع التناقض المتوهم وروده في كلامهم عليهم السلام حيث اثبتوه في بعض الاحاديث اثباتاً مؤكداً ونفوه في بعضها نفياً مؤكداً. وهذا ما وعدنا كشفه وتوضيحه.

وعلى هذا القياس التنزيهات والتشبيهاات الواردة في الكتاب والسنة يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من ان التنزيه الخالص والتقدير البالغ انما يكون باعتبار مرتبة ذاته بذاته في البداية قبل خلق الاشياء وبروزه في مكانها ومجالها واطوارها ومراثيها وتجلياته الذاتية والصفائية والاسمائية، وكذلك باعتبار ذاته في النهاية عند ظهوره بالوحدة الحقيقية وفناء الكل وارتفاع الحجب ورجوع كل شيء اليه في القيامة الكبرى كما قال: فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله^١، وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى ولذلك قيل: كل شيء يرجع الى اصله و كقوله عز من قائل: ولله ميراث السموات والارض^٢، وقوله: كل شيء هالك الى وجهه^٣، وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاکرام^٤.

وان التشبيه كما دل عليه كثير من مواضع القرآن وكثير من الاحاديث فباعتبار ظهوره في اطوار الخلقة وتجليه في مجالي الكثرة ونزوله في منازل الاكوان ومراتب الحدثان كما قال تعالى: هو معكم اينما كنتم^٥، وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله^٦، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم^٧، وغير ذلك من الايات، وكما قال امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه، والشواهد في هذا الباب من الاخبار والاثار كثير لا تحصى.

وقوله عليه السلام: كان مقدراً غير مذكور، يستفاد منه وما ذكره سابقاً ان الشخص

١. الزمر / ٦٨ ٢. ال عمران / ١٨٠ ٣. القصص / ٨٨ ٤. الرحمن / ٢٦ و ٢٧

٥. الحديد / ٤ ٦. الزخرف / ٨٤ ٧. المجادلة / ٧

له ثلاث حالات:

احداها ان لا يكون ثابتاً لافى العلم ولا فى الكون واليه الاشارة بقوله: لم يك شيئا، فان شيئية الشيء هى مرتبة ماهيته من حيث هى مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى العلم او العين، فنفى الشيئية يستلزم نفى المعلومية والموجودية ولهذا ففسره عليه السلام بقوله: لا مقدراً ولا مكوناً.

وثانيها ان يكون فى العلم والتقدير ولا يكون فى الكون والتصوير واليه الاشارة بقوله: لم يكن شيئاً مذكوراً، حيث لم ينف عند الشيئية بل نفى الشيئية المقيدة بالمذكورية، ونفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق، وثبت الشيئية لا ينفك عن تحقق ما واقله ان يكون مقدراً. ولهذا ففسره عليه السلام بقوله: كان مقدراً لا مذكوراً، لان المذكورية تلازم الموجودة.

وثالثها ان يكون كائناً موجوداً ولا يكون الا بعد كونه شيئاً وبعد كونه مقدراً معلوماً، فمرتبة الكونية الخارجية لهذه الاشياء لا يتحقق الا بعد المرتبتين السابقتين، لان كل ما يوجد منه تعالى فى الخارج لا بد ان يتقدر اولاً بهيئته وشكله ومقداره ووضعه عنده فى عالم اخر حتى يخلقه، لان افعاله كلها ارادية مسبوقة بعلم وارادة.

الحديث السابع

وهو السابع والستون وثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ريعى بن عبد الله عن الفضل بن يسار قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء».

الشرح

اعلم ان ههنا تقسيمين للعلم: احدهما تقسيم لمطلق العلم بان يقال: العلم علمان: علم اجمالى عقلى قضائى مثبت فى اللوح المحفوظ مخزون عند الله ويسمى ذلك العلم فى عرف الحكماء بالعقل البسيط، و علم اخر تفصيلى نفسانى قدرى مثبت فى الالواح القدريّة و منها كتاب المحو والاثبات.

قال صاحب الفتوحات فى الباب السادس عشر و ثلاث مائة من كتابه اشارة الى العلم الثانى: و من هذه الالواح يتنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل عليهم السلام و يدخل النسخ فى الشرائع و يدخل فى الشرع الواحد النسخ فى الحكم.

و قال فى موضع اخر فى هذا الباب: فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله صلى الله عليه و اله من القلم^١ الالهى حيث ذكر: انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام و من يمدّها و الى اى حقيقة الهية مستندّها.

ثم قال اشارة الى العلم الاول: فاما العلم القلم الاعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الاقلام من محو و اثبات، ففى اللوح المحفوظ: اثبات المحو فى هذه الالواح، و اثبات الاثبات، و محو الاثبات - عند وقوع الحكم و انشاء امر اخر - فهو مقدس عن المحو و يمدّه القلم^٢ الالهى باختلاف الامور و عواقبها مفصلة مستطيرة^٣ بتقدير العزيز العليم. انتهى.

و ثانيهما تقسيم للعلم الثانى من جهة كيفية اخراجه تعالى و ابرازه من ذلك العلم المخزون فيقال هذا العلم علمان:

الاول منهما ضوابط كلية و صور مرتسمة دائماً فى البرازخ العلوية و هى واجبة التكرار فى الخارج، اى مقتضياتها و اثارها تقع متكررة معادة الى مثلها لا الى عينها،

١. العلم «الفتوحات» ٢. فهو لوح «الفتوحات» ٣. العلم «الفتوحات»

٤. مسطرة «الفتوحات»

لان اعادة المعدوم بعينه متمتع، وهى من قبيل كبريات القياس الشرطى متى كان كذا وقع كذا، وهذا العلم مما علمه الله به ملائكته ورسله واطلعهم عليه وبه يقع الانذارات من الانبياء والرؤيا الصادقة التى لا يتخلف عنها مقتضاها ومنه امور نادرة الوقوع وهى مما لا يمكن لاحد الاطلاع عليها الا الله، لانها قد يبتدى اسباب وقوعها من هذا العالم كالدعوات المستجابة والخوارق المعاديات وكبعض اعمال الطلسمات وهى عبارة عن تمزيج بين القوى السماوية والقوى الارضية بايقاع اعمال مخصوصة فى ساعات معينة لظهور اثار غريبة.

والثانى من العلمين علم حادث غريب ليس من قبيل الضوابط الكلية والاحكام الثابتة المتكررة الوقوع مقتضاها فى الخارج بل من النوادر.

فقوله عليه السلام: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً، وفى نسخة: لم يطلع عليه احد، اشارة الى هذا القسم الثانى، والمراد لم يطلع عليه احداً الا عند وقوعه، لا انه من الغيب الذى استأثر تعالى^١ ولم يبرز قط الى الشهادة.

وقوله: وعلم علمه ملائكته ورسله، اى علمهم دائماً لا يختص الاطلاع به بحين وقوعه.

وقوله: فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الثانى لا يقع فيه النسخ او البدء او غيرهما، لكونه ضوابط كلية متكررة الوقوع فيقع مقتضاها لا محالة فى الخارج، فاذا اخبرت وانذرت به الرسل عليهم السلام عن الله بواسطة القاء الملائكة فى قلوبهم، لم يقع خلافه فى الوجود حتى يلزم ما يشبه التكذيب منه تعالى لنفسه او لملائكته او لرسله.

وقوله: وعلم عنده مخزون، هذا مبتداء موصوف وقوله: يقدم ما يشاء... الى اخره بمنزلة خبره، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الاول يقع فيه النسخ والبدء وما يجرى مجراهما من حدوث الاشياء النادرة الوقوع وظهور الامور الغريبة العجيبة وخرق العوائد وتأثير الدعوات المستجابة فى دفع البلايا بعد ابرامها، فيقع فى هذا

١. استأثر به تعالى. النسخة البدل.

العلم التقديم والتأخير عن ما وقع الحكم به على شئ، ويقع أيضاً فيه المحرور
الاثبات، فيقدم تعالى منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء ثباته، و
يمحى منه ما يشاء انمحاه وهو على كل شئ قدير.

الحديث الثامن

وهو الثامن والستون و ثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن حماد عن ربيع عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول من الامور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء.»

الشرح

وقد علمت معنى كون الاجل موقوفاً، ففس عليه معنى كون الامور، سواء كانت
اجالا او غيرها موقوفة عند الله، ومعنى الحديث متضح بما ذكرناه في شرح الحديث
السابق عليه.

الحديث التاسع

وهو التاسع والستون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن جعفر بن
عثمان، في الفهرست: جعفر بن عثمان صاحب ابي بصير له كتاب روى عنه محمد
البرقي. «عن سماعة عن ابي بصير وهيب بن حفص»، مجهول، والذي في كتاب
النجاشي وابن داود: وهب بن حفص النحاس ذكره سعد وهو غير مصنف فيهما. «عن
ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان لله علمين: علم مكتون مخزون يعلمه
الا هو، من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه.»

الشرح

قد ذكرنا ما فيه غنية عن مزيدا عادة و توضيح هيهنا، فاكثف به ان كنت من اهل الفهم والا فلا فائدة فى الاعادة ايضا.

الحديث العاشر

وهو السبعون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال ما بدالله فى شيء الا كان فى علمه قبل ان يبدوله.

الشرح

يعنى ان ظهور الشيء وبدؤه له بعد الخفاء انما يكون باعتبار العلم التفصيلى القدرى والمرسم فى الابدانية، واما علمه القضائى والمرسم فى اللوح المحفوظ: فيه يعلم الاشياء كما هى وعلى النحو الذى يكون الى يوم القيامة قبل وقوعها علما ثابتاً مستمراً لا يتبدل فيه، فهذا العلم يعلم ما يبدوله قبل ان يبدوله يعلم به كما مر اثبات المحو بعد الاثبات واثبات الاثبات بعد المحو، وكله اثبات وتحصيل وانشاء وتكميل وظهور واظهار ليس فيه شوب من الخفاء والانمحاء والنقص والحدوث والانتظار، لادعالم الامر كله فعل بلا قوة وحضور بلا غيبة وكمال بلا نقص ودوام بلا زوال وثبات بلا انتقال وظهور بلا خفاء، ولا يعرف معنى هذا الحديث الشريف لا تحقق البدء له سبحانه الا من تحقق بمعنى التوحيد الخاص الذى حققه انعرفاء الكاملون من اهل البصيرة والكشف.

كيف اثبت العلم السابق الالهى بما لم يبدله تعالى بعد؟ اى لم يظهر، وليس

العلم بالشيء الأنفس ظهوره للعالم به. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الحديث الحادى عشر

وهو الحادى والسبعون و ثلاث مائة

«عنه عن احمد عن الحسن بن على بن فضال عن داود بن فرقد عن عمر و بن عثمان الجهنى عن ابيه عبد الله عليه السلام قال: ان الله لم يبدله من جهل»

الشرح

معناه بعينه معنى الحديث السابق، يعنى ان الله تعالى اذا بذله شيء بعد ان لم يبد ليس ان يبدوله من جهل سابق، بل كان عالماً به قبل ظهوره علماً أزلياً دائماً وعقلاً محفوظاً ثابتاً لا تغير فيه ولا استيناف اصلاً، انما التعاقب والتجدد والخفاء والجلأ فى العلوم التى هى فى الالواح القدريّة، ومعدّل ذلك ان ذاته تعالى كما مرانفاً محيط بما مضى وما سيأتى من صور الاشياء المتعاقبة الجزئية الزمانية كما هى عليه من جزئيتها وزمانيتها ووقت حدوثها ووقت عدمها السابق ووقت عدمها اللاحق وكذا سائر احوالها واوزاعها ولواحقها، علماً ثابتاً أزلياً محيطاً بالكل دفعة واحدة غير زمانية ولا آنية، بل دفعة دهرية يندرج فيها جميع الازمنة والدفعات الانية.

الحديث الثانى عشر

وهو الثانى والسبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال: سألت ابا

عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فآخزاه الله، قلت: أرايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة اليس في علم الله؟ قال: بلى قبل ان يخلق الخلق.

الشرح

الخزى الذل والهوان. قد علمت ان الله تعالى يعلم جميع الاشياء الكلية والجزئية الثابتة والمتغيرة علماً واحداً ازلياً ثابتاً غير متغير، وما يوضح تحقيق هذا كلام خاتم الحكماء الاسلاميين نصير الحق والملة والدين في شرح رسالة مسألة العلم بعد ما ذكر اختلاف مذاهب الناس في كيفية علمه تعالى بالجزئيات حيث قال:

واما التحقيق في هذا الموضوع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة ولنقدم لبيان ما يحتاج اليه فنقول: ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اى لا توجد معا او تكون قارة توجد معا.

والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الامع الزمان او في زمان، فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه في الوجود هي الوجود غير القار لذاته الذي يتصرم ويتجدد على الاتصال وهو الزمان، ويتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيراً على الوجه المذكور.

والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان، فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الذي يقبل الوضع لذاته، اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية، ويلزمه قبول التجزئة باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الذي لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون في جهة من الجهات منه وعلى بعد من تلك الابعاد غير تلك الجهة والبعد، وكل موجود يكون شأنه كذلك فهو مادي، والطبائع اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها و

تشخصها هي اما الزمان كما للحركات، او المكان كما للجساد^١، او كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع. و ما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما و يتفر العقل من استاده الى احدهما.

كما اذا قيل: الانسان من حيث طبيعة^٢ الانسانية متى يوجد او اين يوجد، او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون و في اي بلدة يكون، بلى^٣! اذا تعين منها^٤ كهذا الانسان او هذه الخمسة و العشرة، فقد يتعلق بهما بسبب تشخيصهما، و كون الاشخاص المتفقة الحقائق^٥ زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمنية و غير مكانية، فان كثيراً منها ايضاً يوجد متعلقا بالزمان و المكان، كالأجرام الفلكية العلوية بأسرها و كالكليات العناصر السفلية.

و اذا تقرر هذا فلنعد الى المطلوب^٦ و نقول: اذا كان المدرك امراً متعلقا بزمان او مكان فانما تكون هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة او الباطنة او غيرها، فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه و يحكم بوجودها، و يفوته ما يكون وجوده في^٧ زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول انه كان او سيكون و ليس الان. و يدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير اليها و يحكم عليها بانها في اي جهة منه و على اي مسافة و اي بعد عنه^٨.

اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاماً، فانه يكون محيطا بالكل عالماً بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه، و لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بان كل موجود في^٩ زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله^{١٠} او بعده، و يكون عالماً بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان و اي نسبة يكون بينه و بين ماعده

١. الأجسام «المصدر» ٢. طبيعته «المصدر» ٣. بل. النسخة البذل.

٤. شخص منها «المصدر» ٥. الحقيقة «المصدر» ٦. بوجه ايضاً «المصدر»

٧. المقصود «المصدر» ٨. و يفوته ما كان في «المصدر»

٩. اي مسافة ان بعد عنه «المصدر» ١٠. هو في «المصدر» ١١. تكون قبله «المصدر»

مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم على شىء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضرا او غائب، لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة، وانما يختص بالان او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى، من 'يقع وجوده فى زمان معين' و 'مكان معين'.

وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى واليه اشير بطى السموات التى هى جامع الامكنة والازمنة كلها كطى السجل للكتب، فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء وينيب عنه ما تقدم نظره اليه او ما تأخر عنه، اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شىء منها. وظاهران هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى وغير مكانى ويدرك لآبالة من الآلات ولا بتوسط شىء من الصور، ولا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به، فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حجة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود، فان بالوجود يبين كل شىء 'مما مضى او حضر او يستقبل اى' بوصف بهذه الصفات على اى وجه كان.

اما علمه^١ بالجزئيات على وجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكاً حسيا بالة جسمانية فى وقت معين ومكان معين، وكما ان البارئ تعالى يقال انه عالم بالمدوقات والمشومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس، لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينشلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكد، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا ينشلم فى تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية التى

١. بهذا المكان وذلك المكان او «المصدر» ٢. او فوقى من «المصدر»

٣. او «المصدر» ٤. فان وجود كل شىء «المصدر» ٥. او «المصدر»

٦. كان مثبت فى جوهر عقلى يمرر عنه بالكتاب المبين «المصدر» ٧. اما العلم «المصدر»

يدركها العقول، انما يوجب التغير فى معلوماته و معلولاته و الاضافات التى بينه و بينها فقط. فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضع، انتهى كلامه بعباراته.

و هو نعم التحقيق فى بيان شهوده للاشياء الجزئية الزمانية و المكانية و نحو حضورها و وجودها بالقياس اليه، ولكن علم الله بالجزئيات ليس منحصراً فى هذا النحو بل لا بد ان يعلمها قبل وجودها، بل له تعالى علمان اخران فعليان مقدمان على اليجاد سببان لوجود الاشياء الجزئية فى الخارج: احدهما علم متغير فى نفسه متجدد يجرى فيه المحو و الاثبات و النسخ و البداء و التردد و الابتلاء، كل ذلك لا بالقياس الى ذاته الاحدية الواجبة بل بالقياس الى المراتب المتوسطة و النازلة، و الاخر علم مصون عن التغير و التبدل محفوظ عن التجدد و التحول مقدس عن النسخ و البداء و ما يجرى مجراهما.

و هو اما علم واحد حقيقى مجمل لا اجمال فوقه و هو عين ذاته تعالى الذى هو كل الوجود و كله الوجود، على الوجه الذى حققناه و بيناه فى موضعه من ان جميع المعانى الوجودية و الحقائق الكونية و مفهوماتها التفصيلية موجودة هناك بوجود واحد بسيط احدى على وجه اعلى و اشرف. و اما علم قضائى عقلى: مفصل بالنسبة الى فوقه مجمل بالقياس الى ما دونه من العلوم النفسانية و القدورية، فالاول يسمى بالعناية و الثانى بالقضاء و الثالث و هو المذكور اولاً بالقدرة و منه كتاب المحو و الاثبات، و هذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدمة على المرتبة الاخيرة التى افادها هذا المحقق فالمجموع اربع مراتب، و لا يتطرق التغير الا فى الاخيرتين على وجه لا يلزم منه تغير او تجدد علم له تعالى فى حد ذاته بذاته و لا فى قضائه كما بيناه مراراً.

الحديث الثالث عشر

و هو الثالث و السبعون و ثلاث مائة

«على بن محمد عن يونس عن مالك الجهنى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول: لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الاجرام فترؤوا عن الكلام به».

الشرح

قد علمت ان بناء الشريعة على الاعتقاد بانه تعالى يفعل ما يشاء ويقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء ويجوز التغير في ارادته وحكمه وتقديره كما في البدء ونحوه. وهذا الاعتقاد على وجه لا يقدح في الحكمة ولا ينافي القول بالعلة والمعلول امر لا يتيسر ادراكه الا لمن هو في اخر طبقات القوى البشرية وقصيا مراتب العقول النظرية، و لهذا اتى بلفظة «لو» الامتناعية في علم الناس وهم الجمهور والعامة بما في القول بالبدء من الاجر، لان معرفة الاجر المترتب عليه فرع معرفته.

واما السبب العلوي في ذلك: فان الانسان اذا اعتقد ذلك يكون نفسه مادام في الدنيا متضرعة الى الله خائفة من عذابه لايعلو على شيء من علمه وطاعته وان كان صحيحاً سالمأ عن افة الرياء ونحوها، فيكون دائماً في مقام الخشية والخضوع والخشوع والتضرع والاستكانة متوكلاً عليه لاغير، ولا يخفى ما في هذه الحالة من الاجر الجزيل والثواب العظيم.

الحديث الرابع عشر

وهو الرابع والسبعون وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمر والكوفي اخي يحيى»، ليس بهذا الوصف اسم في كتب الرجال المشهورة، والذي ذكر فيها اثنان كلاهما من اصحاب الصادق عليه السلام: احدهما محمد بن عمرو بن مهاجر الحضرمي الكوفي والاخر محمد بن عمرو الراشدي الكوفي. «عن مرزوم بن حكيم قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ بنى قط حتى يقر لله بخمس: بالبدء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة».

الشرح

تنبأ على صيغة «تفعل» اي صار نبياً وليس من شرط تفعل ان يكون فعله اختلاقاً و

المراد ما صار نبي نبيا قط حتى يقر له اى يثبت لاجله بخمس خصال: اما البداء و المشيئة: فقد علمت ان مبنى الاحكام الشرعية و الخطابات التكليفية على المشيئة الزائدة و على البداء و النسخ و امثالهما، و اما السجود: فلما فيه من هيئة الخضوع و التواضع، فان بناء الانقياد و العبودية على المذلة و التواضع للمعبود على حسب الممكن المقدور للمعبود ظاهراً و باطناً قلباً و قلباً، و لا شك ان هيئة السجود اعلى درجات هيئة الامتكانة و صورة التواضع و الخضوع و التذلل، حيث وضع اشرف مواضع البدن و هو الجبهة و الوجه الى اذل الاشياء و هو التراب، و لهذا ابى ابليس اللعين رئيس المتكبرين ان يسجد.

و قد ورد فى ثواب السجدة و فضلها ما ورد، و جعلت ركناً لا عظم العبادات البدنية التى يدور عليها رحى الاسلام، اعنى الصلوة فى كل ركعة منها مرتين تأكيداً لهيئة الخضوع و الهوان:

و عن النبى صلى الله عليه و آله: اذا قرأ ابن ادم اية السجدة فسجد اعتزل الشيطان عنه يبكى فيقول: يا ويلتا امر هذا بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فعميت فلى النار.

و اما العبودية: فلانها عبارة عن التواضع و التذلل فى الباطن و التبرى عن حول العبد و قوته الا بالله، و نسبتها الى سائر الاعمال الحسنة و الخيرات نسبة الروح الى البدن فانها غايتها و الغرض المترتب عليها.

و اما الطاعة: و هى الانقياد و امتثال الاوامر و النواهي و قبول التكاليف النفسية و البدنية و المالية، فمعلوم ان مدار العبودية و التسليم على وجوب الطاعة، فقد ظهر و تبين ان هذه الامور الخمسة من اصول النبوّة و اركان البعثة.

الحديث الخامس عشر

و هو الخامس و السبعون و ثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن جعفر بن يونس عن جهم بن ابى جهمة، من اصحاب الكاظم عليه السلام، قال النجاشي: جهم بن ابى جهم و يقال له ابن ابى

جهمة كوفى روى عنه سعد بن مسلم نوادر. «عن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان الله عز وجل اخبر محمداً صلى الله عليه واله بما كان منذ كانت الدنيا وبما يكون الى انقضاء الدنيا واخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه.

الشرح

وقد علمت كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ان العلم الذى علمه الله ملائكته ورسله هو الضوابط الكلية التى يتكرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالى محمداً صلى الله عليه واله بما كان من ابتداء الدنيا وبما يكون الى انقضائها، ولهذا وصفه بالمحتوم اى واجب الوقوع بايجاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده اليه وعلى حسب موافاة الاسباب الفاعلية و الشرائط والمعدات القابلة معاً من غير معاون.

واما الذى ليس كذلك من الامور النادرة الوقوع والاتفاقيات، فعلمه مخزون عند الله لا يطلع عليه احد غيره الا عند وقوعه وهو المشار اليه بقوله: واستثنى عليه فيما سواه، اى فى ماسوى المحتوم من القضاء الذى لا يرد ولا يبدل.

الحديث السادس عشر

وهو السادس والسبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن الريان بن صلت»، و الريان بالياء المنقطعة تحتها نقطتين المشددة بعد الراء المفتوحة البغدادي الاشعري القمي خراساني الاصل. ابو على روى عن الرضا عليه السلام: كان ثقة صدوقاً «صه» وذكر النجاشي: ان له كتاباً جمع فيه كلام الرضا عليه السلام فى الفرق بين الال و الامة.

وفى الكشي بسند معتبر: ان الرضا عليه السلام قال فيه: ان المؤمن موفق و اذن له فى الدخول عليه واعطاء من ثيابه و دراهمه ابتداءً منه عليه السلام و قد كان الريان احب ذلك و تمناه، و عن على بن محمد القتيبي قال: حدثنى ابو عبد الله الشاذاني قال: سألت

ريان بن صلت فقلت: وربما احتلمت فاغتسل وليس معي من الثياب ما استدني^١ الا الثياب المخاطة^٢ فقال لي: سألت هذه المشيخة الذين بينا^٣ في القافلة عن هذه المسألة يعني ابا عبد الله الجرجاني ويحيى بن حماد وغيرهما؟ فقلت: بلى قد سألت قال: فما وجدت عندهم؟ قلت: لا شيء قال الريان لابنه محمد: لو شغلوا بطلب العلم لكان خيراً لهم واشتغالهم بما لا يفنيهم^٤، يعني من طريق الغلو ثم قال لابنه: قد حدثت ما حدثت^٥ وهم يتيمونه الى القيل وليس عندهم ما يرشدونه^٦ الى الحق، يا بني اذا اصابك هذا فالبس المخيطة^٧ فاجعل جلبابه من ناحية ذيلك وذيله من ناحية وجهك.

«قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله بالبذاء».

الشرح

معناه واضح بما مر.

الحديث السابع عشر

وهو السابع والسبعون وثلاث مائة

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد قال سأل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال علم و شاء و اراد و قدر و قضى و امضى، فامضى ما قضى و قضى ما قدر ما اراد، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كان التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء و العلم متقدم على المشيئة و المشيئة ثانيا و الارادة ثالثة

١. فقلت له انا محرم وربما «كش» ٢. ما استدني به «كش»

٣. المخاطة «كش» كذلك في النسخ والصحيح، هو المخيط لعدم استعمال المخاطة من

الافعال في اللغة. ٤. معنا «كش» ٥. عن اشتغالهم بما لا يعينهم «كش»

٦. قد حدث بهذا ما حدث «كش» ٧. يرشدون «كش»

٨. اصابك ما ذكرت فالبس ثياب احرامك فان لم تستدني به فغير ثيابك المخيطة «كش»

و التقدير واقع على القضاء بالامضاء.

فلله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء، وفيما اراد لتقدير الاشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء فالعلم فى المعلوم قبل كونه، والمشيئة فى المنشأ قبل عينه و الارادة فى المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً و وقتاً والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذوى لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من انس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، فلله تبارك وتعالى فيه البدء مما لا عين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بدء والله يفعل ما يشاء.

فبالعلم علم الاشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها وانشأها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها فى الوانها و صفاتها و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و آخرها و بالقضاء ابان للناس امكانها و دلهم عليها و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها و ذلك تقدير العزيز العليم.

الشرح

هذا السائل سأله عليه السلام عن كيفية علمه تعالى بالجزئيات الزمانية والمكانية فاجابه عليه السلام عنها بما افاده من المراتب الستة المترتب بعضها على بعض: اولها العلم: لانه المبدأ الاول لجميع الافعال الاختيارية، فان الفاعل المختار لا يصدر عنه فعل الا بعد القصد والارادة، ولا يصدر عنه القصد والارادة الا بعد تصور ما يدعوه الى ذلك الميل وتلك الارادة، والتصديق به تصديقاً جازماً أو ظناً راجحاً، فالعلم مبدأ مبادئ الافعال الاختيارية.

واعلم ان المراد بهذا العلم المقدم على المشيئة والارادة وما بعدهما بحسب الاعتبار او التحقق هو العلم الازلى الذاتى الالهى او القضائى المحفوظ عن التغير فينبعث منه ما بعده و اشار اليه بقوله: علم اى علم دائماً من غير زوال و تبدل.

و ثانيها المشيئة والمراد بها مطلق الارادة، سواء بلغت حد العزم والاجماع ام لا، وقد ينفك المشيئة فينا عن الارادة الجازمة، كما نشأت أو نشتى شيئا ولا نعزم على

فعله لمانع عقلى او شرعى واليه اشار بقوله: وشاء.

وثالثها الارادة: وهى العزم على الفعل او الترك بعد تصوره وتصور الغاية المترتبة عليه من خير او نفع او لذة، لكن الله برئ ان يفعل لاجل غرض يعود الى ذاته واليه الاشارة بقوله: اراد.

ورابعها التقدير: فان الفاعل لفعل جزئى من افراد طبيعة واحدة مشتركة، اذا عزم على تكوينه فى الخارج كما اذا عزم الانسان على بناء بيت فى الخارج فلا بد قبل الشروع ان يعين مكانه الذى يبنى عليه وزمانه الذى يشرع فيه ومقداره الذى يكون عليه من كبر او صغر او طول او عرض وشكله ووضعه ولونه وغير ذلك من صفاته و احواله، وهذه كلها داخلة فى التقدير و اشار اليه بقوله: وقدر.

وخامسها القضاء: والمراد منه هيهنا ايجاب العمل واقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة، فان الشئ ما لم يجب لم يوجد كما هو مقرر عند الحكماء، سواء كان صدور الفعل باختيار او طبع او غيرهما، وبرهان ذلك مسطور فى الكتب الحكمية وبعض الكتب الكلامية ولم يخالف فى ذلك الاصل احد من العقلاء الا اتباع ابي الحسن الاشعرى المنكرون للعلة والمعلول.

واما ما سوى هتولاء فما من احد الا وهو قائل بضرب من الايجاب قالوا: والوجوب بالاختيار لا يتنافى الاختيار، وهذه القوة الموجبة لوقوع الفعل، متا، هى القوة التى تقوم فى العضلة والعصب من العضو التى توقع القوة الفاعلة فيها قبضا وتشنجا او بسطا و ارخاء اولا فيتبعه حركة العضو فيتبعه صورة الفعل فى الخارج من كتابة او بناء او غيرهما، والفرق بين هذا الايجاب وبين وجود الفعل فى العين كالفرق بين الميل الذى فى المتحرك وبين حركته، وقد ينفك الميل عن الحركة، كما تحس يدك من الحجر المسكن باليد فى الهواء.

ومعنى هذا الايجاب والميل من القوة المتحركة انه لولا هناك اتفاق مانع او دافع من خارج لوقعت الحركة ضرورة، اذ لم يبق من جانب الفاعل شئى متظفر، وكذلك الامر فى سائر القوى الفاعلة عند اقتضاءها وايجابها لفعل ولذلك يترتب الاثم على عازم المعصية. والذى ورد: من ان هم المعصية لا يوجب ذنبا ولا عقابا، محمول على

ان قصده لم يبلغ حد العزم والاجماع كما سبق في اوائل الكتاب.

فقوله: وقضى، اشارة الى هذا الاقتضاء والايجاب الذى ذكرنا انه لا بد من تحققه قبل الفعل قبيلة بالذات لا بالزمان، الا ان يدفعه دافع من خارج، كما فى مثال الحجر المسكن فى الهواء، وليس المراد منه القضاء الازلى لانه نفس العلم، ومرتبة العلم قبل المشيئة والارادة والتقدير كما علمت، فكيف يكون بعد هذه الامور الثلاثة التى هى بعده؟ فيلزم تقدم الشيء على نفسه باربعة مراتب.

وسادسها نفس الابداء: وهو ايضاً متقدم على وجود الشيء المقدر فى الخارج، ولهذا بعده اهل العلم والتحقيق من المراتب السابقة على وجود الممكن فى الخارج فيقال: او جب، اى الشيء الممكن فى ذاته المفترق الى العلة لا مكانه الذاتى بايجاب العلة له فوجب بايجابها له فاوجد بايجادها اياه فوجد من ذلك الابداء بل يقال: هذا امكن فاحتاج فوجب فوجد فوجد، هذا اذا لم يكن صدوره بالاختيار واما اذا كان الصدور بالاختيار فيزيد المراتب السابقة على الذى ذكره فى كل ايجاد ممكن كما وقعت الاشارة اليها فى هذا الحديث.

فان قلت: ليس الابداء والموجود وكذا الايجاب والوجوب متضاتفين و المتضاتفان معان فى الوجود؟

قلت: المتضاتفان وان كانا من حيث مفهومهما هما الاضافيان ومن حيث اتصاف الذاتين بهما معا كما ذكرت، لكن المراد ههنا ليس حال المفهومين، فان كلا من الموجد بالفعل والمقتضى او المحرك قد يراد به المعنى الاضافى والمفهوم النسبى، وحكمه كما ذكرت من كون تحققه مع تحقق ما اضيف اليه من حيث انه اضيف اليه، و قد يراد به كون الشيء بحيث يكون وجوده مستتباً لوجود شيء اخر، وهذا الكون لا محالة متقدم على كون شيء اخر هو تابعه ومقتضاء الموجود بسبب هذا الاقتضاء او الابداء، كما فى تحريك اليد بحركتها للمفتاح تقول: تحركت اليه فتحرك المفتاح، فان الفاء يدل على الترتيب وان كان معاً فى الزمان.

وربما يتقدم المقتضى على المقتضى زماناً فى عالم الاتفاقات اذا كان هناك مانع من خارج، كما فى المثال الذى ذكرناه وكما فى اقتضاء الشمس لاضائة ما يحاذيها من وجه الارض فحال بينهما حائل، فعدم استضاءة ذلك الموضع ليس لاجل فتور او نقصان فى جانب المقتضى المضى، لان حاله فى الاقتضاء والاضائة لم يتغير عما كان، انما التخلف فى الاستضاءة لاجل شىء من جانب القابل. فقوله عليه السلام: فامضى، اشارة الى هذا الایجاد الذى بينا انه قبل الوجود والصدور.

ثم اراد الاشارة الى الترتيب الذاتى بين هذه الامور، لان الذى ذكره اولاً يعطف بعضها على بعض بالواو العاطفة لم يغد الترتيب ولم يعلم منه الا التعاقب بحسب اللفظ فقال: فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد، فيفهم منه الترتيب لكن ليس بمنطوق صريح، فصرح بذلك الترتيب بايراد باء السببية فقال: فبعلمه كانت المشيئة وبعلمه كانت الارادة وبارادته كانت التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء.

ثم لما كانت الباء دالة بالاشتراك على معان اخرى غير السببية كالتلبس والمصاحبة وغيرهما ولوفى مواضع اخرى اتى بما لا يحتمل غير المقصود بان صرح بمرتبة كل منها فى درجة التقدم والتأخر فقال: والعلم متقدم المشيئة، اى على المشيئة. وقدم ان المراد به العلم الازلى، والمشيئة ثانية والارادة ثالثة.

وقوله: والتقدير واقع على القضاء بالامضاء، اراد به ان التقدير مع ترتيبه وتقدمه الذاتى على القضاء الذى هو الايجاب والاقتضاء كما مر فانه واقع عليه مسلط على جعله اقتضاء خاصاً لايجاد خاص لموجود خاص مقدر بتقدير خاص. قد علمت ان التقدير الذى ضرب من العلم الجزئى ينبعث منه قضاء الفعل وايجابه الجزئى الذى هو من جزئيات القضاء الازلى وبترتب على هذا الايجاب الایجاد المعبر عنه بالامضاء، فمعنى قوله: والتقدير واقع على القضاء بالامضاء، ان التقدير واقع على القضاء الجزئى بامضائه وابقاع مقتضاه فى الخارج.

قوله عليه السلام: فلله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء، يريد ان يبين منشأ البدء وانه فى اى مرتبة من هذه المراتب يمكن ان يقع،

فبدل كلامه عليه السلام هذا وما يتلوه من قوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء، ان البدء لا يقع في نفس العلم الازلي القضائي ولا في المشيئة والارادة الازليتين ولا بعد تحقق الفعل بالامضاء، بل لله البدء في عالم التقدير الجزئي وفي لوح المحو والاثبات، فقلوه: فيما علم، اى له البدء في ما علم علماً كلياً سابقاً، كالحكم بموت كل انسان بان يجري به في هذا الجزئي مثلاً من جزئياته ام بغيره متى شاء مشيئة زمانية كما دلت عليه لفظة متى.

وقوله عليه السلام: وفي ما اراد لتقدير الاشياء، اى له البدء في ما اراد اولاً ارادة كلية تابعة للقضاء الكلي، فيريد ارادة اخرى جزئية عند تقديره الاشياء الجزئية الزمانية تقديراً جزئياً زمانياً، فيقدره على حسب ما بداله في هذه المرتبة، وفي الحقيقة هذه التغيرات والارادات الجزئية انما تقع لضرب من ملائكة الله الذين هم وسائط رحمته وجوده ولا شأن لهم الا الطاعة والعبودية.

ثم اراد ان يبين ان هذه الموجودات الواقعة في الاكوان المادية لها ضرب من الوجود والتحقق في عالم القضاء الالهي قبل عالم التقدير التفصيلي وقبل هذا العالم الذي لها فيه هذا النحو من الوجود المادي المحسوس باحدى الحواس الظاهرة فقال: فالعلم في المعلوم، لان العلم هو صورة الشيء مجردة عن مادة، نسبتة الى المعلوم به نسبة الوجود الى الماهية الموجودة به، فكل علم في معلومه بل العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وكذلك حكم قوله: والمشيئة في المنشأ والارادة في المراد قبل قيامه، اى قبل قيام المراد وهو المعلوم المنشأ قياًماً خارجياً.

فانه كما ان المعلوم بالذات هو الذي يتحد به العلم لا الذي هو في خارج محل العلم، الا عند من جعل العلم من مقولة الاضافات وهو مذهب سخيّف مردود ولم يقل به اهل التحقيق. فكذا المنشأ هو الذي المشيئة، والمراد هو الذي مع الارادة والمعلم لا الامر الذي بازائه في الخارج، فانك اذا اشتهيت شيئاً او عشقت احداً فمشتهاك الاصلى ومعشوقك الحقيقي هو الذي في خيالك وتصورك، حتى لو قوى

خيالك واشتد تصورك بحيث تشاهده دائماً بقوة نفسك فتستغنى بما حضر عندك من الصورة النقية الصافية عن كدورة المادة عن ما سواه من الصور الخارجية، الا انك لضعف تصورك وتخيلك وقصورهما عن درجة التمام فى قوة الوجود تريد تميمه وابقائه فى محل التصور باحضار صورته الخارجية بين يدي حسك البدنى ليتم به حضور صورة المعشوق بين يدي خيالك وحسك النفسى، فانك مادمت فى هذا العالم وشواغلک البدنية لا تقدر على الرجوع الكلى الى ذاتك ونفسك واستعمالك لحواسك الباطنة التى شأنها تصوير المراتد ومشاهدتها بعين الخيال الذى هو شعبة من الاخرة.

واما وجودات الاشياء فى علم الله وفى المشيئة الالهية والارادة الربانية فهى اقوى واشد تحقّقاً من وجوداتها الكونية المادية مما لا يقاس ولا يحصى، حتى انها كالاصل وهذه كالفروع وانها الحقائق وهذه كالمثال والاطلال كما فى قوله تعالى: وما عند الله خير وابقى^١.

وقوله: والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، يعنى ان هذه الانواع الطبيعية والطبائع الجسمانية التى بينا انها موجودة فى علم الله الازلى ومشيته وارادته الذاتيتين السابقتين على تقديرها واثباتها فى الالواح القدرية والكتب السماوية، فان وجودها القدرى ايضاً قبل وجودها الكونى فى موادها السفلية عند تمام استعداداتها وحصول شرائطها ومعداتها، وانما يمكن ذلك بتعاقب افراد وتكثر اشخاص فيما لا يمكن استبقائه الا بالنوع دون العدد، ولا يتصور ذلك الا فيما يقبل التفصيل والتركيب والتفريق والتمزيج.

فاشار بتفصيلها اى بتفصيل الطبائع النوعية الثابتة عند الله الموجودة فى قضائه وجوداً عقلياً مقدساً عن الكثرة العددية والتقسيم المقدارى الى كثرة افرادها الشخصية بحسب الامكنة والافوات والمواد والاستعدادات، وشار بتوصيلها الى تركيبها من العناصر المختلفة بكيفياتها المتضادة التى يقع الاحتياج اليها عند انكسار

سورتها في بقاء المركب زمانا يعتد به، اذ لولا الرطوبة لم يقبل التشكيل الطبيعي المناسب لذات كل مركب من جهة افعاله وانفعالاته وادراكه وتحريكاته، ولولا اليوسة لم يحفظ الشكل الذي قبله فيزول سريعا في اقل زمان كالماء في قبوله للشكل وسرعة انمحاته، ولولا الحرارة لم يحصل التضج والالتيام بين اجزائه ولا صدور الافاعيل الداخلية كالجذب والهضم والاحالة والدفع والخارجية كالشهوة والغضب والاكل والشرب والمشى في الحيوان والكتابة وسائر الصنائع الفكرية والقلوية والفعلية في الانسان، ولولا البرودة لم يحصل انعقاد وجمود في المركب فيقبل الذوبان والتحلل بسرعة واراد بقوله: عيانا وقتا، وجودها الخارجى الكونى الذى يدركها الحس الظاهرى فيه عياناً وذلك وقت تمام استعدادها المادى، فان الامور الجزئية مرهونة باوقاتها.

وقوله عليه السلام: والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، يعنى ان الذى وقع فيه ايجاب ما سبق فى عالم التقدير جزئيا او فى عالم العلم الازلى كليا باعضائه و اجرائه، هو الشيء المبرم الشديد من جملة المفعولات كالجواهر العلوية والاشخاص الكريمة وغير ذلك من الامور الكونية التى يعتنى بوجودها من قبل المبادئ العلوية.

ثم شرح المفعولات التى تقع فى عالم الكون التى منها المبرم ومنها غير المبرم القابل للبداء قبل التحقق وللنسخ بعده وبين احوالها واصافها فقال: ذوات الاجسام، يعنى ان صورها الكونية ذوات اجسام ومقادير طويلة عريضة عميقة، لا كما كانت فى العالم العقلى صوراً مفارقة عن المواد والابعاد.

ثم لم يكتف بكونها ذوات اجسام لان الصور التى فى عالم التقدير العلمى ايضا ذوات ابعاد مجردة عن المواد بل قيدها: بالمدركات بالحواس من ذى لون وريح، و هما من الكيفيات المحسوسة، احدهما محسوس بحس البصر و ثانيهما بحس الذوق، و وزن، اى ثقل و هو من الكيفيات الانفعالية، وكيل، و هو من النسب العددية و بقوله: مادب و درج، اى قبل الحركة، و هى نفس الانفعالات المادية ليخرج بهذه القيود الصور المفارقة، سواء كانت عقلية كلية او ادراكية جزئية، وكلتا هما مجردة عن عالم المواد والحركات والجهات.

واعلم ان المدارك منحصرة في العقل والخيال والحس والحواس ايضا منحصرة في ثلاثة: اعلاها العالم العقلي وهو عالم القضاء ووسطها العالم المثالي وهو العالم القدرى وادناها العالم الحسى وهو العالم المادى الظلمانى، والانسان الكامل يدرك بعين عقله المعقولات وبعين خياله المثاليات وبعين حسه الجزئيات المادية.

ثم اورد لتوضيح ما افاده من صفة الصور الكونية التى فى هذا العالم الاسفل امثلة جزئية بقوله: من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس، ثم راجعاً الى ما ذكره سابقاً: من ان البدء لا يكون الا قبل الوقوع فى الكون الخارجى، بل انما يقع فى عالم التقدير تأكيداً بقوله: فله تبارك وتعالى فيه البدء، اى فيما من شأنه ان يدرك بالحواس ولكن عند ما لم يوجد عينه الكونى، فاما اذا وقع العين الكونى الخارجى من المفهوم المدرك فلا بدء بعد خروجه عن عالم التقدير الى عالم التكوين. قوله: والله يفعل ما يشاء، اى يفعل فى عالم التكوين ما يشاء فى عالم التصوير والتقدير.

ثم استأنف كلاماً فى توضيح تلك المراتب السابقة على وجود الافعال الخارجية و الاكوان المادية وخاصة كل منها بقوله: فبالعلم علم الاشياء، علماً ازلياً ذاتياً الهياً او عقلياً قضائياً: قبل كونها، فى عالمى التقدير والتكوين: وبالمشيئة عرف صفاتها، الكلية: وحدودها، الذاتية و طبائعها الكلية وصورها العقلية، فان المشيئة متضمنة للعلم بالمنشأ قبل وجوده فى الخارج، بل المشيئة انشاء للشىء انشاء علمياً كما ان الفعل انشاء له انشاء كونياً جسمانياً ولذا قال: وانشأ قبل اظهارها، اى فى الخارج على المدارك الحسية.

وقوله: بالارادة ميز انفسها فى الوانها وصفاتها، لان الارادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة يرجح اصل وجوده او نحواً من انحاء وجوده، فيها يتميز الشىء فى نفسه فضل تميز لم يكن قبل الارادة.

وقوله: وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها و آخرها، لانه قدم ان التقدير عبارة عن تصوير الاشياء المعلومة والاعلى الوجه العقلى الكلى، جزئية مقدرة باقدار معينة

مشكلة باشكال و هيئات شخصية مقارنة لاوقات مخصوصة على الوجه الذى يظهر فى الخارج قبل اظهارها و ايجادها.

قوله: بالقضاء. و هو ايجابه تعالى لوجودها الكونى: ابان للناس اماكنها و دلهم اليها، لان الامكنة و الجهات و الاوضاع مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية الا عند حصولها الخارجى فى موادها الكونية الوضعية، و ذلك لا يكون الا بالايجاب و الایجاد الذين عبرعنهما بالقضاء و الامضاء كما قال: و بالامضاء، و هو ايجادها فى الخارج: شرح، اى فصل عالمها الكونى: و ابان امرها، اى اظهر وجودها على الحواس الظاهرة: و ذلك تقدير العزيز العليم، اى و ذلك الشرح و التفصيل و الابانة و الاظهار صورة تقدير الله العزيز الذى علم الاشياء قبل تقديرها فى لوح القدر و قبل تكوينها فى مادة الكون.

باب فى انه لا يكون شىء فى السماء و الارض الا بسبعة

و هو الباب الرابع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان بثلاثة روايات:

الحديث الاول

و هو الثامن و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جمعياً عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة، بن ذكوان هو الكلابى الجعفرى البزاز الكوفى ابوشداد مات سنة احدى و تسعين^١ و مائة و هو ابن ثلاث و ثمانين سنة من اصحاب الصادق عليه السلام». عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جمعياً عن ابي عبدالله

١. البراد «جامع الرواة» ٢. و سجين «جامع الرواة»

عليه السلام انه قال: لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع: بمشيئة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و كتاب و اجل، فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر».

«ورواه على بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن حفص»، بن غياث روى عن ابيه و روى عن محمد بن الوليد و روى عنه الحسن الصفار و الحميري و سعد ممن لم يرو^٢.
«عن محمد بن عمار عن حريز بن عبدالله ابن مسكان مثله».

الشرح

اما الاربع الاول فقد علمت بما سبقا تفسيرها و مبييتها لوجود الاشياء، اما الاذن: فالمراد به القضاء المذكور في الحديث السابق، واما الكتاب، فهو محل التقدير و هو جوهر نفساني علوي و هو كالخيال فينا ينتقش فيه صور الاشياء الكلية على الوجه المقدّر الجزئي التفصيلي.

فان صور جميع الاكوان الخارجية مسطرة اولاً في قلوب الملائكة المقربين على الوجه الكلي ثم في صدور الملائكة السماوية على الوجه الجزئي المقدّر، و كما ان المهندس يسطر^٣ صورة ابنية الدار التي علمها و اراد بنائها في نسخة ثم يخرجها الى الوجود الكوني على وفق تلك النسخة الموافقة لعلمه و ارادته، فكذلك فاطر السموات و الارض كتب نسخة العالم من اوله الى اخره في كتاب التقدير على وفق علمه و مشيئته ثم اخرجها على وفق تلك النسخة في موادها الخارجية و امكنتها و ازمته.

و اما الاجل: فالمراد به امامة زمان العالم كله او زمان كل شخص، و اما منتهى زمان العالم و عمره الذي عند القيامة الكبرى او منتهى عمر كل احد الذي عند موته و قيامته الصغرى، فان الاجل يطلق على المعنيين: نفس المدة المعينة او آخرها او

١. عنه «جامع الرواة» ٢. و في بعض النسخ: عن.

٣. اي: لم يرو عن الائمة عليهم السلام. ٤. يصدر - م - ط.

انقضائها.

قوله: فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر، لان هذه الامور السبعة مما نص عليه القرآن و دل عليه البرهان وكل من نقض شيئا ثبت في القرآن و اثبت بالبرهان فهو لا محالة كافر منافق.

الحديث الثاني

وهو التاسع والسبعون و ثلاث مائة

«ورواه ايضا عن ابيه عن محمد بن خالد عن زكريا بن عمران»، مجهول. «عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: لا يكون شيء في السموات ولا في الارض الا بسبع: بقضاء و قدر و مشيئة و كتاب و اجل و اذن، فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله اورد على الله».

الشرح

قدم تفسير هذه الامور و يحتمل ان يراد بالقضاء ههنا القضاء الازلي السابق على القدر، فان لبعض هذه المذكورات نحوين من الثبوت: احدهما اجمالى عقلى و الاخر تفصيلى جزئى كما علمت في العلم و المشيئة و الارادة، فالقضاء عبارة عن حكم ايجابى يقتضى وجود الشيء، اما عقليا سرمديا و هو القضاء الازلي الربانى قبل التقدير، و اما جزئيا زمانيا و هو القضاء الذى بعد القدر التفصيلى، و الشك من الراوى.

باب المشيئة والارادة

وهو الباب الخامس والعشرون من كتاب التوحيد وفيه ستة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن عبدالله عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمي»، له كتاب روى عنه احمد بن ابي عبدالله ابراهيم بن اسحق النهاوندى كذا فى الفهرست. «عن على بن ابراهيم الهاشمي»، هذا الاسم غير مذكور فى الكتب الرجالية. «قال: سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: لا يكون شيء الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضى، قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه، قلت: ما معنى قضى؟ قال: اذا قضى امضاء فذلك الذى لامرذله».

الشرح

قد مضى تفسير هذه الالفاظ بما لا مزيد عليه و قوله عليه السلام فى معنى شاء: ابتداء الفعل. لانه قد سبق ان نسبة المشيئة الى الارادة كنسبة الضعف الى القوة و نسبة الظن الى الجزم، فانك ربما تشاء شيئا و لا تريد. فظهر ان المشيئة ابتداء العزم على الفعل و باقى الحديث مكشوف واضح بما تقدم.

لكن بقى فى هذا المقام شيء يجب التنبيه عليه و هو: ان تفصيل هذه الامور التى هى مبادئ افعال الله و تميزها فى الوجود و تقدم بعضها على بعض انما يكون فى النىة هى بالقياس الى افعاله الكونية خاصة لا التى بالقياس الى الفعل المطلق و الابداع الذى من الحق، فان المشيئة هناك مندمج فى الارادة و هما جميعا عين العلم و القدرة و الجميع عين ذاته تعالى بلا اعتبار كثرة و تفصيل كما مر من نفى الصفات الزائدة على الذات الاحدية و ارجاعها كلها الى حقيقة الهوية الحققة، فان ذاته الاحدية لما

كان في غاية التجرد والاستقلال فيكون عالماً بذاته وذاته الذات التي هي بذاتها مبدأ الكل فهو علم محض يعلم ذاته، فيجب ان يعلم ذاته انه مبدأ الكل فيجب ان يعلم الكل من ذاته، لانه لا يعلم ذاته الا علماً محضاً ومبدأً لجميع الاشياء، فلو لم يعلم الاشياء من ذاته لم يكن عالماً بذاته وقد ثبت ان ذاته علم بذاته.

ثم لما كانت ذاته مبدأً للاشياء بذاته من غير جبر او كره او تجشم قصد او تعمل او طبع او قسر، كان راضياً بصدور الاشياء عنه مريداً لها ارادة تابعة لمحبة ذاته، لان من احب شيئاً احب جميع ما صدر عن ذلك الشيء ولكن بتبعية محبته لذلك الشيء، فكذلك وجب ان يكون علمه تعالى بذاته الذي هو نفس علمه بالاشياء كلها و ارادة لها، فهذه هي ارادته الخالية عن النقص وعن الغاية التي هي غير ذاته تعالى، فغايتها و غرضه و منشاته و مراده في فيضان الكل عنه تعالى ذاته، لاشيء اخر.

فثبت ان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت ذات بوجه و علم بالاشياء بوجه و قدرة عليها و ارادة لها بوجه و غاية مطلوبة منها بوجه و خير و كمال لها بوجه كلها على سبيل الحقيقة لاعلى التجوز او التشبيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ونحن انما نحتاج في تنفيذ ما نتصور الى قصد ارادة و حركة حتى يوجد لقصورنا و عجزنا، ولا يصح ذلك فيه لبراته عن الاثنية، فتعقله لذاته يوجب صدور الاشياء عنه معقولة له و هو عالم الامر و القضاء و بتوسطه عالم التقدير و التصوير و بتوسطهما عالم التكوين و التزوير^١.

الحديث الثاني

و هو الحادى و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابان عن ابي بصير قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: شاء و اراد و قدر و قضى؟ قال: نعم، قلت: و

احب؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء و اراد و قدر و قضى و لم يحب؟ قال: هكذا خرج الينا.

الشرح

اى خرج الينا من عند الله و علمنا من لدنه. و لعل الوجه فيه: انه تعالى ما احب شيئا غير ذاته تعالى بالذات، و ان احب غيره فانما احبه بتبعية محبة ذاته، لانه من توابع ذاته. فكل ما هو اقرب اليه كان احب عنده فيرجع محبته لما سواه الى محبة ذاته. و لذلك لما قرأ القارئ عند ابي سعيد المهنى قوله تعالى: فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه^١، قال: و يحق انه يحبهم لانه لا يحب الانفسه، فلا يكون له نظر الى غيره من حيث انه غيره، بل نظره الى ذاته و الى افعاله فقط، و ليس فى الوجود الانفسه و افعال نفسه و تصانيف نفسه و ضائعه و اثاره و كلها راجع اليه، و هو غاية كل شىء فلا يجاوز حبه ذاته و توابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته، فهو اذاً لا يحب الانفسه. و ما ورد من الاخبار فى حبه لعباده، فهو مأول بما ذكرناه و يرجع معناه الى انه جملة قريباً منه و كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه.

فحبه تعالى لمن احبه ازلى مهما اضيف الى الارادة الازلية، و اذا اضيف الى فعله و صنعه فى حق عبده، من تمكينه اياه من القرب منه و الى مشيئته و ارادته المخصوصة التى اقتضت تمكن هذا العبد من سلوك طريقة القرب اليه، فهو حادث يحدث بحدوث السبب المقتضى له، كما ورد فى الحديث القدسى من قوله عز و جل: لا يزال يتقرب العبد الى بالنواقل حتى احبه، فيكون تقربه بالنواقل سبباً لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و حصوله فى درجة القرب و صيرورته من جملة المقربين فصار قريباً بعد ما كان بعيداً كاتناً فى مقام المبعدين^٢ كالبهائم و السباع و ابناء الشياطين، فقد تجددت له درجة القرب و المحبوبة بالمعنى الذى علمت من كونها على وجه التبعية، و لم يتجدد فيه تعالى صفة لم تكن، و لكن ربما يظن لهذا انه لما تجدد له القرب و صار

محبوباً له تعالى بعد ما لم يكن فقد تغير وصف العبد و الرب جمعياً، وهذا ظن باطل، اذ البرهان قائم على ان التغير عليه تعالى محال، بل لا يزال من نعوت الكمال والجمال على ما كان عليه في ازل الازال.

وهذا مما ينكشف لك بمثال في قرب الاشخاص: فان الشخصين قد يتقاربان بتحركهما جمعياً وقد يكون احدهما ثابت فيتحرك الاخر، فيحصل القرب بينهما بتغير في احدهما فقط، وكذا في القرب المعنوي، فان التلميذ يطلب القرب من درجة استاذة في كمال العلم وقوة اليقين والاستاذ ثابت في كمال علمه غير متحرك بالتزول الى درجة التلميذ، والتلميذ متحرك متروك من حضيض الجهل الى ذروة العلم و يقاع الكمال، فلا تزال دائماً في التغير والترقي الى ان يقرب من استاذة والاستاذ ثابت غير متغير، فكذلك ينبغي ان يفهم ترقى العبد في درجات القرب من الله تعالى و صيرورته من جملة المقربين المحبوبين بعد ما لم يكن.

فاذن لا يبعد ان يكون امساكه عليه السلام عن الكلام في حب الله لاجل ما يتوهم فيه من الحدوث والتغير في ذاته، ومع قطع النظر عن هذا لا يتيسر لكثر الناس ان محبة الله لعباده وخلقه، سواء كانت حادثة او ازلية راجعة الى محبة ذاته فقط، لتلايلزم استكمالها بغيره او ابتهاجه بشيء سواه، فلاجل هذا او شبهه اتى بالكلام المعجل من غير تبين وتفصيل. والله اعلم.

الحديث الثالث

وهو الثاني والثمانون و ثلاث مائة

«على ابن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن واصل بن سليمان»، مجهول. «عن عبدالله سنان عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: امرالله ولم يشأ و شاء و لم يأمر، امر ابليس ان يسجد لادم و شاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد، ونهى ادم عن

اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها و لو لم يشأ لم يأكل.

الشرح

ان مشيئة الله تعالى من صفات ذاته فلا يمكن تخلف مقتضاه. و اما امره تعالى فهو ليس من صفاته بل هو من قبيل افعاله لكنه كما سبق على قسمين: امر تكوين و امر تشريع. فالاول كما في قوله تعالى: انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون^١، و الثاني كقوله تعالى: ففعلوا له ساجدين^٢، وكقوله: و لا تقربا هذه الشجرة^٣، فالامر الذي من القسم الاول لكونه بارتفاع الوسائط لا بد من وقوع الأمور به لاسبيل الا الطاعة خاصة من غير احتمال تعص و تمرد، والذي هو القسم الثاني لكونه بالواسطة و على السنة الرسل و الملائكة فيمكن فيه العصيان و التجاوز عن الامر. فمنهم من اطاع و منهم عن عصي.

اذا تقرر هذا فنقول: من الجائز ان يأمر تعالى عبده بشيء امرأ تكليفيا و لم يشأ وقوع الأمور به او نهى و شاء وقوع المنهى عند لعلمه بالمصلحة العظيمة في ذلك. كما امر ابليس ان يسجد لادم عليه السلام و لم يشأ، بل شاء ان لا يسجد. و نهى ادم عن اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها، و لا يقع في الوجود الا ما شاء الله، فلو شاء ان يسجد ابليس لادم لسجد له لا محالة، و لو شاء ان لا يأكل ادم منها شيئا لم يأكل البتة كما في قوله عليه السلام: ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن، و قوله تعالى: و ما تشاؤون الا ان يشاء الله^٤.

الحديث الرابع

و هو الثالث و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن المختار بن محمد الهمداني، مجهول غير مذكور في هذه

١. يس / ٨٢ ٢. الحجر / ٢٩ ٣. البقرة / ٢٥ ٤. من - م - د

الكتب الرجالية التي عندنا. «و محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي»، كأنه عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب ابو محمد مدني تابعي من اصحاب الصادق عليه السلام كما في رجال ابن داود وفي رجال الشيخ من الطالبين. «جميعاً» عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال: ان لله ارادتين ومشيئتين: اراده حتم و ارادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، او ما رأيت انه نهى ادم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت شهوتهما مشيئة الله تعالى. و امر ابراهيم ان يذبح اسحق و لم يشأ أن يذبحه و لو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله.»

الشرح

قد سبق التنبيه مراراً على ان لله تعالى ارادتين: ثابتة و متجددة على وزان علمه بالاشياء، فكما ان له تعالى علماً ازلماً محيطاً بالاشياء هو من صفاته الكمالية و ما يلزمه ذاته من قضائه الازلي. و ايضاً علم اخر تفصيلي متجدد في الواح قدرية قابل للنسخ و البداء، فكذلك له ارادة ثان: ارادة ذاتية ازلية متعلقة بما هو الواقع عبر (ع) عنها بارادة حتم، لان متعلقها واجب التحقق، و ارادة جديدة تابعة لعلم جديد عبر (ع) عنها بارادة عزم، لانها يقع بعد العلم و المشيئة فتكمل بها المشيئة و تصير اجماعاً و عزمًا. قوله (ع): ينهى وهو يشاء و يأمر وهو لا يشاء، لما قسم كلا من الارادة و المشيئة قسمين اراد ان اللتان منهما من القسم الاول، فلا بد من وقوع مقتضاهما بخلاف ما يكون منهما من القسم الثاني فانه قد لا يقع، وليس الامر كما يترأى من ظاهر الكلام انه سبحانه قد يأمر و ينهى من غير ارادة باتيان المأمور به او ترك المنهى عنه، حاشاه عن ذلك قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده، بل المراد ان المشيئة الجزئية كالعلم التجديدي مما يمكن فيها

١. اقول: هذا هو عبد الله بن حسن المحض و كان يتولى صدقات امير المؤمنين عليه السلام بعد ابيه الحسن و امه بنت الحسين عليهما السلام.

٢. مشيئتهما (الكافي)

الطاعة والعصيان كما مر في الحديث السابق في قسمي الامر التكويني والتشريعي.
فقوله (ع): ولو شاء ولو لم يشاء، اراد بهما المشيئة الازلية، فانها هي التي لا يتخلف مقتضاها ولا يقع خلافها.

و مما جاء في بعض الاخبار: ان ادم (ع) حج لموسى (ع) فقال موسى: انت خلقتك الله بيده ونفع فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته فلم عصيته؟ قال ادم (ع) له: انت موسى الذي اتخذك الله كليماً وانزل عليك التوراة؟ قال له: نعم! قال له: كم من سنة وجدت الذنب قدر على قبل فعله؟ قال: كتب عليك قبل ان تفعله بخمسين الف عام قال: يا موسى اتلو مني على امر قد كتب على فعله قبل ان افعله بخمسين الف سنة؟

فان قلت: قوله: لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله، يدل على ان ابراهيم (ع) لم يشأ امثال امره تعالى رضا وتسليماً ولسانظن بمثله - وهو خليل الرحمن - الا الرضا والتسليم لامر الله؟

قلت: قد علمت الفرق بين الارادة الجازمة والشوق الطبيعي كما في صورة اكل الانسان الدواء البشع ارادة منه بامر الطبيب، فلم يكن العزم من الخليل صلوات الله عليه الا الاتيان بما امره الله كما دل عليه قوله تعالى حكاية عن حاله وعن حال ولده عليهما السلام: قال: يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما وتلا للجبين ونادىناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا.^١
واما محبة الولد وشوق بقائه فذلك مما لا ينافي الطاعة والرضا لامر الله تعالى.

الحديث الخامس

وهو الرابع واثمانون وثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن درست بن ابي منصور عن فضيل بن

يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول شاء وارد ولم يجب ولم يرض شاء ان لا يكون بشيء الا بعلمه و اراد مثل ذلك ولم يجب ان يقال ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر^١.

الشرح

قد علمت ان المشيئة والارادة قد تخالفان المحبة والرضا، كما قد نريد نحن شيئا لاستلذه كالحجامة وشرب الدواء الكريهة الطعم، فكذلك ربما انفكت مشيئة الله و ارادته عن محبته ورضاه، فكل ما وقع او سيقع فى العالم سواء ان من الخيرات كالايمان والطاعة او من الشرور كالكفر والمعصية فالجميع بمشيئة الله و ارادته غير خارجة عن قضائه و قدره، لكن الخيرات كلها مقضية منه مرضية عنده تعالى و الشرور كلها مقضية غير مرضية عنده، وانما دخل فى قضائه و قدره بالعرض لا بالقصد الاول لكونها لازمة للخيرات الكثيرة، فالخير برضائه و الشر بقضائه.

وقوله: شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه و اراد مثل ذلك، اى شاء و قضى بحسب علمه الا زلى بكيفية نظام الخير فى الكل على وجود الاشياء على الوجه الذى هو كائن و ان كان متضمنا لبعض الشرور والافات، فيكون وجود الاشياء على هذا الوجه الذى هى عليه الان و فى كل وقت مما سبق فى علمه و تعلقت به ارادته و مشيئته، و فى العالم شرور و خيرات و انوار و ظلمات و سعادة و شقاوة و صحة و سقم و ايمان و كفر و طاعة و معصية و شكر و كفران و عدل و جور الى غير ذلك من افراد الخير و الشر و الكل بعلمه و قضائه، لكن المرضى المحبوب ليس الا الخيرات دون الشرور كما قال فى باب الخيرات: ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله^٢، و قوله: والله يحب التوابين و يحب المتطهرين^٣، و قوله: يحبهم و يحبونهم^٤، و قال فى الشرور مثل قوله: و لا يرضى لعباده الكفر^٥، و قوله: ان الله برئ من المشركين^٦، و قوله: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول^٧.

١. فى الكل وجود - م - د - ط ٢. الصف / ٤ ٣. البقرة / ٢٢٢ ٤. المائدة / ٥٤

٥. الزمر / ٧ ٦. التوبة / ٣ ٧. النساء / ١٤٨

الحديث السادس

وهو الخامس والثمانون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن احمد بن ابى نصر قال قال ابو الحسن الرضا (ع) قال الله: يا بن ادم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي اديت فرائضى وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا قويا، ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك^١ و ذاك انى اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى و ذاك اننى لا اسئل عما افعل و هم يسألون.

الشرح

فى هذا الحديث مسائل شريفة من العلم الالهى:

الاولى ان كل ما يحدث فى الاعيان او فى الازدهان انما تكون بعلم الله ومشيئته و هو قوله تعالى خطابا لابن ادم: بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك، اى بارادتي كنت بحيث تشاء و تريد شيئا لاجل نفسك، اى خلقك ذا ارادة و علم تختار لنفسك ما تختار، فاذا كان اختيار العبد ومشيئته بمشيئته الله وقضائه فكذا ذلك وجودات الاشياء كلها باعيانها و ما يخطر فى اذهانها بمشيئته تعالى و حكمه.

الثانية ان كل ما يوجد شيء من الاشياء سواء كان من الذوات او الصفات او الافعال فالجميع^٢ موجود بقوته كائن بقدرته، و اليه الاشارة بقوله: و بقوتي اديت فرائضى فقوته تعالى سارية وقدرته نافذة فى جميع الاشياء، وهذا لا ينافى قدرة العبد واختياره كما سيبنى تحقيقه فى باب الجبر والقدر.

الثالثة ان كل خير وكمال و حسنة فهو من عند الله وكل شر ونقص و وبال وسيئة فمن جانب العباد والمخلوقات، لان الصادر منه بالذات ليس الايجاد الخير و افاضة الوجود. واما الشرور والافات فانما هى من اللوازم التابعة من غيران يتعلق بها جعل وتأثير، فان الوجودات بمصادماتها تنتهى الى اعدام ونقائص، فان بقاء الانواع

بتعاقب اشخاصها يستلزم الكون والفساد ومنشأتهما وقوع التضاد فيما بين المواد، وكون الحرارة ضد البرودة ليس بجعل جاعل ولاكون الرطوبة واليوسمه متضادتين بفعل فاعل، بل التضاد والتفاسد بين موجودات هذا العالم من لوازم ما هياتها، وانما شأن الحق الاول افاضة الوجود على كل قابل لا غير واليه الاشارة بقوله تعالى: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، يعنى ان كل ما اصاب الانسان من حسنة او سعادة فى الدنيا والاخرة فهو من افاضة الله وفضله وكل ما اصابه من سيئة وشقاوة وشرافة فهو من قصور نفسه ونقصان قابليته عن قبول الجود الاتم والفيض الاعظم.

الرابعة ان جاعل وجود الشيء ومبدع ذاته اولى بذات ذلك الشيء وما يصدر عنه من باب الفضائل والحسنات من ذاته. لما مر سابقا ان نسبة الشيء الى نفسه بالامكان والى فاعله بالوجوب، فان وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن موجهه وجاعله بين ان يكون وان لا يكون ونسبته الى موجهه وجاعله بالوجوب والايجاب والنسبة الوجوبية اكد من النسبة الامكانية.

ثم كلما كان الفاعل اعلى مرتبة كان ايجابه وتأثيره فى المعلول اقوى، ففاعل الفاعل والفاعل البعيد اقوى ايجابا واشد تأثيراً فى المعلول الاخير من الفاعل القريب. واعتبر بالنور الشديد الشمسى اذا اجتمع مع الانوار المتوسطة والمنعكسات من سطوح المرايا وغيرها فى اثاره موضع فان الوسائط مضمحلة التأثير معه فى الاتارة، فهكذا القوة الظاهرة الواجبة لاتمكن الوسائط الفاعلية فى استقلال التأثير. والايجاد وهو المشار اليه بقوله تعالى: وذلك انى اولى بحسانتك منك.

الخامسة ان نسبة القبايح والسيئات الى مبادئها القريبة المزاولة لها اولى من نسبتها الى المبدأ العالى، لما سبق ان شأن المبدأ الاعلى افاضة الوجود واعطاء الخير والجود لا غير، والنقاىص والشرور من الوازم الماهيات المتنزلة فى عالم التضاد، فالوجود كلما بعد عن منبع الخيرات ونور الانوار نقص وجوده وقلت خيريته وضعف نوره وهكذا الى ان ينتهى الى المواد الظلمانية ومعادن الشرور والافات واليه الاشارة بقوله: وانت اولى بسيئاتك منى.

السادسة ان ليس لفعله تعالى غاية و غرض زائدتين على ذاته و انما الغاية و الغرض لافاعيل ماسواه من الفاعلين، و الغاية و الغرض اسمان لشيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالذى لاجله يفعل الفاعل فعله و يستل عنه «لم» و هو يقع فى الجواب يقال له: الغاية، بالنسبة الى الفعل. فاذا قلت لباني البيت لم تبنى البيت؟ فيقول فى جوابك: لاسكن فيه، فالسكنى غاية للبناء و غرض للبناء.

اذا علمت هذا فاعلم ان وجود الاشياء عنه تعالى من لوازم خيريته تعالى، ليس يريد بايجادها شيئا اخر غير ذاته، بل كونه على كماله الاقصى يقتضى ذلك، اذ كل فاعل يقصد فى فعله شيئا فذلك الشيء افضل منه و هو ادون منزلة من مقصوده، فلو كان للاول تعالى قصد الى ما سواه، اى شيء كان من ايصال خيرية او نفع او مشوية الى احدا وطلب ثناء او شكر او محمدة او غير ذلك، لكان فى ذاته ناقصا مستكملا بقصده و ذلك محال، لان وجوده على اقصى درجات الفضل و الكمال، اذ كل كمال و شرف و فضيلة فهو رشح من رشحات وجوده فكيف يعود اليه من مجعولاته شيء من الفضيلة لم تكن فى ذاته؟ و ايضا لو كان له قصد زائد او لفعله غرض يلحق اليه بواسطة الفعل يلزم فيه الكثرة و الانفعال و قد ثبت انه واحد احد من كل وجه هذا خلف.

فاذن قد ظهر انه لالمية لفعله و لا يستل عما يفعل، و كل فاعل سواء فله فى فعله غرض و لفعله غاية يطلبها هى لامحالة فوقه، و تلك الغايات متفاوتة فى الشرف على حسب تفاوت الفواعل، و الذى عنده من الملائكة المقربين و من فى درجاتهم من عباده المكرمين فلا غاية لفعله و عبادته و تسبيحه الا لقاء ذاته تعالى لاغير، و لمن دونهم من الملائكة السماوية و النفوس المدبرة غايات اخرى يشتاقون اليها و يشبهون بها و يصلون اليها و هى بعد ذاته تعالى، و هكذا يتنازل الغايات حسب تنازل النفوس و الطبائع، حتى ان الجمادات و العناصر لها فى استحالاتها و حركاتها غايات طبيعية جعلها الله مركوزة فى ذاتها مجبولة على قصدها و طلبها و لكل وجهة هو موليا.

فانضح وتبين ان لكل احد فى فعله غاية يستل عنها وهو معنى قوله: وهم يستلون^١، وليس معنى قوله: لا يستل عما يفعل^٢، كما زعمه علماء العامة من الاشاعرة وغيرهم ان ذاته تعالى لا يقتضى الخير والنظام ولا يجب منه ان يكون العالم على افضل ما يمكن من الخير والتمام والشرف والنظام بحيث لا يتصور ما هو اكمل واتم مما هو عليه، مستدلين على صحة ما ادعوه من المجازفة بان لا اعتراض لاحد على المالك فيما يفعله من ملكه، والعالم ملكه تعالى فله ان يفعل فيه كل ما يريد، سواء كان خيراً او شراً او عبثاً او جزافاً، وهم لا يقولون بالمخصص والمرجح فى اختياره تعالى لشيء قائلين على: ان الارادة تخصص احد الطرفين من دون الحاجة الى مرجح، لانه لا يستل عن اللمية فيما يفعله، وهو كلام لا طائل تحته، فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليها سواء، لا يتخصص احد الجانبين الا بمرجح ولا يقع الممكن الا بمرجح، وبذلك يثبت الحاجة الى وجود الصانع.

واما الخاصة التى يقولونها فهو هوس، اليس^٣، لو اختارت الجانب الاخر الذى فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصة؟ ثم تعلق الارادة بشيء مع ان النسبة الى الجانبين سواء هذان، فان الارادة ما حصلت او لا ارادة لشيء ما ثم تعلقت بشيء مخصوص، فان المريد لا يريد اى شيء اتفق ولا يكون للمريد ارادة غير مضافة الى شيء اصلاً ثم يعرض لها ان تعلق ببعض جهات الامكان، نعم! اذا وقع التصور وحصل ادراك يرجح احد الجانبين يحصل ارادة مخصصة باحدهما، فالترجيح متقدم على الارادة.

فاذا علمت ان كل مختار لا بد فى اختياره احد طرفى وجود شئ من مرجح فيجب ان يكون المرجح فى فعل الغنى المطلق غير زائد على ذاته وعلمه بذاته، فذاته هى الغاية الممقتضية لفعله لا لشيء^٤ اخر، اذ لا يتصور ان يكون امر اولى بالغنى المطلق ان يقصده، والا لكان الغنى المطلق فقيراً فى حصول ما هو الاولى له الى ذلك الشئ وهو محال. فاذن هو الغاية للكل كما هو الفاعل للكل، فهكذا يجب عليك ان تعلم

تحقيق هذا المقام لتكون موحداً مخلصاً مؤمناً حقاً.

اضائة عرشيّة و انازة مشرقيّة

لما كانت هذه المسئلة من مزالقي الاقدام و مزال الافهام حتى ان اكثر الناس في اثبات الارادة الجزافية و نفى الایجاب بالكلية حكمهم حكم الاشاعرة و ان كانوا متسبين الى مذهب الاماميه، و ذلك لرفضهم طريق العلم و الحكمة و اشتغالهم بفروع الفقه عن اصول الدين و احكام اليقين، فلا بأس بان نزيدها ايضاحاً و اشراقاً بالبيان و نبين الحق الصريح كاشفاً على العقول و الاذهان.

فاقول: مما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب الملل انه: اول شبهة وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله و مصدرها استبداده بالرأى في مقابلة النص و اختياره الهوى في معارضة الامر و استكباره بالمادة التي خلق منها و هي النار على مادة ادم و هي الطين. و انشعبت هذه الشبهة سبع شبهات و سرت في اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلال، و تلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة و مذكورة في التورية متفرقة على شكل مناظرة بينه و بين الملائكة بعد الامر بالسجود و الامتناع منه.

قال كما نقل عنه: اني سلمت ان البارئ تعالى الهى و اله الخلق عالم قادر و انه مهما اراد شيئاً قال له كن فيكون و هو حكيم في فعله الا انه يتوجه على مساق حكمته اسؤلة؟ قالت الملائكة: ما هي و كم هي؟ قال لعنه الله: هي سبع:

الاولى منها انه علم قبل ان خلقنى انه اى شىء يصدر عنى و يحصل منى، فلم خلقنى اولاً و ما الحكمة في خلقه اياى؟

الثانية اذ خلقنى على مقتضى ارادته و مشيئته فلم كلّفنى بمعرفته و طاعته و ما الحكمة في التكليف بعد ان لا يتنفع بطاعة و لا يتضرر بمعصية؟

١. الخليفة «الملل و النحل» ٢. من هذه «الملل و النحل»

٣. حكيم الا «الملل و النحل» ٤. قبل خلقى اى «الملل و النحل»

الثالثة اذ خلقتنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم
كلفنى بطاعة ادم والسجود له؟ وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد ان
لايزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى؟^١

والرابعة اذ خلقتنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص
فاذا لم اسجد فلم لعننى واخرجنى من الجنة، وما الحكمة فى ذلك بعد ان لم ارتكب
قبيحاً الاقولى: لا اسجد الا لك؟

والخامسة اذ خلقتنى وكلفنى مطلقاً وخصوصاً فلم اطع فللعننى وطرردنى فلم
طرقتنى الى ادم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى فاكل من الشجرة النهى عنها
واخرجه من الجنة معى؟ وما الحكمة فى ذلك بعد انه لو منعنى من دخول الجنة
استراح منى ادم وبقي خالداً فيها؟

والسادسة اذ خلقتنى وكلفنى عموماً وخصوصاً ولعننى ثم طرقتنى الى الجنة و
كانت الخصومة بينى وبين ادم فلم سلطنى على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونى^٢
وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة
فى ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين
مطيعين كان احرى بهم والبق بالحكمة؟

والسابعة سلمت هذا كله خلقتنى وكلفنى مطلقاً ومقيداً فاذا لم اطمع لعننى و
طرردنى، واذا اردت دخول الجنة مكنتى وطرقتنى، واذا عملت عملى اخرجنى ثم
سلطنى على بنى ادم، فلم اذا استمهلت املهنى؟ فقلت: انظرتنى الى يوم يبعثون قال انك
من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم^٣، وما الحكمة فى ذلك بعد ان لو اهلكنى فى
الحال استراح الخلق منى وما بقى شر ما فى العالم؟ اليس بقاء العالم على بقاء^٤
الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتى على ما ادعيت فى كل مسألة.

قال شارح الاناجيل: فارحم الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام: قولوا له انك

١. وطاعنى اياه «الملل والنحل» ٢. يرونى «الملل والنحل» ٣. الحجر / ٣٦-٣٨

٢. ادم والخلق «الملل» ٥. نظام «الملل»

فى تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص، لو صدقت انى اله العالمين ما حكمت على «لم» فانا الله لاله الاانا لا اسئل عما افعل والخلق مستولون.

قال الفخر الرازى: لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً من هذه الاشكالات الا الجواب الالهى.

و غرض الفخر اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار ونفى التخصيص فى الافعال.

وقد علمت ان ذلك مما ينسده باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات الصانع و صفاته و افعاله و اثبات البعث و الرسالة، اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية لم يبق اعتماد على شىء من اليقينيات، فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الذى يعتقدونها هؤلاء الجدليون فينا امرأ يرى الاشياء لا على ما هى عليها.

فاقول: ان لكل هذه الشبهات التى اوردها اللعين جواباً برهانياً حقاً ينتفع به من له قلب سليم اولقى السمع وهو شهيد، ولا ينفع مريض النفس والجدلى الذى غرضه ليس الا المماراة والمجادلة فلا يمكن الزامه الا بضرب من الجدل.

ولهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يسكنه وهو بيان حاله وما هو عليه من كفره وظلمة جوهره عن ادراك الحق كما هو، وان ليس غرضه فى ابداء هذه الشبهات الا الاعتراض واغواء من يتبعه من الجهال الناقصين او الغاوين الذين هم من جنود ابليس اجمعين، فقول له: انك لست بصادق فى دعواك معرفة الله وربوبيته، ولو صدقت فيها لم تكن معترضا على فعله. ولكنك عرفت انه لا لمة لفعله المطلق الاذاته، فان ايجاده للاشياء ليس له سبب ولا غاية لانفس ذاته بذاته من غير قصد زائد ولا مصلحة ولا داع ولا معين ولا صلوح وقت ولا شىء اخر اى شىء كان الا الذات الاحدية، فان علمه بذاته الذى هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على الوجه الذى علمها وهو بعينه ارادته لها.

ثبت ان لا لمية لفعله ولا يستل عما يفعل فعلا مطلقا، وانما تثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط و سائر الفاعلين كما مر وهو قوله فى القرآن: وهم يستلون^١، وفى هذا الحديث: والخلق مسئولون.

و معلوم عند ارباب البصائر الثابتة واصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى الاخص فالاخص والابعد فالابعد حتى انتهى الى اخس الاشياء وهى الهاوية والظلمة، و العائدة اليه تعالى على عكس ذلك الترتيب، من الاخص فالاخص والابعد فالابعد الى الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى ان ينتهى اليه سبحانه كما اشير اليه بقوله: يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه^٢، قوله: كما بدأكم تعودون^٣، فلكل منها غاية مخصصة ينتهى اليها ولغايتها ايضا غاية اخرى فوقها وهكذا حتى ينتهى الى غاية لا غاية بعدها، كما ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله.

واما الاجوبة الحكمية عن تلك الشبهات على التفصيل لمن هو اهلها ومستحقها فهى هذه:

اما الشبهة الاولى وهى السؤال عن الحكمة والغاية فى خلق ابليس فالجواب عنها: انه من حيث انه من جملة الموجودات على الاطلاق، فمصدره وغايته ليس الاذاته تعالى الذى يقتضى وجود كل ما يمكن وجوده ويفيض عنه^٤ الوجود على كل قابل ومنفعل، واما حيثية كونه موجوداً ظلماً واثماً وذاتاً شريرة وجوهرأ خبيثاً، فليس ذلك بجعل جاعل بل هو من لوازم هويته النازلة فى اخر مراتب النفوس، وهى المتعلقة بما دون الاجرام السماوية وهو الجرم النارى الشديد القوة، فلا جرم غلبت عليه الانانية والاستكبار والانتقار والاباء عن الخضوع والانكسار.

واما الشبهة الثانية وهى السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة والغاية فى ذلك وكذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الانبياء والرسل وانزال الوحي والكتب، فالجواب عنها، ان الحكمة والغاية فى ذلك تخلص النفوس من اسر الشهوات و

حبس الظلمات ونقلها من حدود البهيمية والسبعية الى حدود الانسانية والملكية و
تطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل و
الظلمة، ولا ينافى عموم التكليف عدم تأثيره فى النفوس الجاسية والقلوب القاسية،
كما ان الغاية فى انزال المطر اخرج الحبوب وانبثت الشمار والاقوات منها وعدم
تأثيره فى الصخور القاسية والاراضى الخبيثة لا ينافى عموم النزول، والله اجل من ان
يعود اليه فائدة فى هداية الخلائق كما فى اعطائها اصل الوجود، بل هو الذى اعطى
كل شىء خلقه ثم هدى^١، من غير غرض او عوض فى فضله وجوده.

واما الشبهة الثالثة وهى السؤال عن فائدة تكليف ابليس بالسجود لادم والحكمة
فيه. فالجواب عنها اولاً: انه ينبغى ان يعلم ان لله فى كل ما يفعله او يأمره حكمة بل
حكم كثيرة، لانه تعالى منزّه عن فعل العبث والاتفاق والجفاف، وان خفى علينا وجه
الحكمة فى كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلى فى ذلك على
الاجمال، وخفاء الشىء علينا لا يوجب انتفائه، وهذا يصلح للجواب عن مثل هذه
الشبهة ونظائرها.

وثانيها ان التكليف بالسجدة كان عامّاً للملائكة وكان ابليس معهم فى ذلك
الوقت، فعمه الامر بها تبعاً وبالقصْد الثاني لكنه لما تمرد وعصى واستكبر وابى بعدما
اعتقد فى نفسه انه من المأمورين صار مطروداً ملعوناً.

وثالثاً بان الاوامر الالهية والتكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس ويعلن
ما فى بواطنهم ويبرز ما فى مكان صدورهم من الخير والشر والسعادة والشقاوة،
فيتم به الحجة ويظهر المحجة ليهلك من هلك عن بينة^٢.

واما الشبهة الرابعة وهى السؤال عن لمة تعذيب الكفار والمنافقين وابلانهم
بالعقوبة وتبعدهم عن دار الرحمة والكرامة. فالجواب عنها: ان العقوبات الاخرية
من الله ليس باعْثها الغضب والانتقام او^٣ ازالة الغيظ ونحوها، تعالى عن ذلك علواً
كبيراً وانما هى لوازم وتبعات ساق اليها اسباب داخلية نفسانية واحوال باطنية انتهت

الى التعذيب بتأنيدها، من الهوى الى الهاوية والسقوط فى اسفل درك الجحيم ومن مصاحبة المؤذيات والعقارب والحيات وغيرها من المؤلعات.

ومثالها فى هذا العالم الامراض الواردة على البدن الموجبة للاوجاع والالام بواسطة نعمة سابقة، فكما ان وجع البدن لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية و الانعال السابقة من كثرة الاكل وافراط الشهوة ونحوهما من غير ان يكون هيهنا معذب خارجى، فكذلك حال العواقب الاخروية وما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق المعروضة عن الايات وهى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^١.

واما التى دلت عليه الايات والاخبار الواردة فى الكتب الالهية والشرائع الحقة من العقوبات الحسنة الواردة على بدن المسئى من خارج على ما يوصف فى التفاسير فهى ايضاً منشأها امور باطنية وهيات نفسانية برزت من الباطن الى الظاهر و تصورت بصورت النيران والعقارب والحيات والقوامع من حديد وغيرها، وهكذا يكون حصول صور الاجسام والاشكال والاشخاص فى الآخرة كما حقق فى مباحث معاد الجسمانى وكيفيته تجسيم الاعمال ودل عليه كثير من الايات مثل قوله تعالى: و انّ جهنم لمحيطة بالكافرين^٢، وقوله: وبرزت الجحيم لمن يرى^٣، وقوله: كلالو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين^٤، وقوله: اذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور^٥.

ثم اذا سلم معاقب من خارج فان فى ذلك ايضاً مصلحة عظيمة، لان التخويف و الانذار بالعقوبة نافع فى اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم المسئى تأكيد للتخويف ومقتضى لازد ياد النفع. ثم هذا التعذيب وان كان شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه الشر القليل، كما فى قطع العضو لاصلاح البدن وباقي

١. الهمة/ ٧٠٦ ٢. التوبة/ ٢٩ ٣. النازعات/ ٣٦ ٤. التكاثر/ ٥-٧

٥. العاديات/ ٩ و ١٠

الاعضاء.

واما الشبهة الخامسة وهى السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى ادم فى الجنة حتى غره بوسوسته فاكل ما نهى ان اكله فاخرج به من الجنة. فالجواب عنها: ان الحكمة فى ذلك والمنفعة عظيمة، فانه لوبقى فى الجنة ابدًا لكان بقى هو وحده فى منزله التى كان عليها فى اول الفطرة من غير استكمال واكتساب فطرة اخرى فوق الاولى، واذا هبط الى الارض وخرج من صلبه اولاد لا يحصى يعبدون الله ويطيعونه الى يوم القيامة ويرتقى منهم عدد كثير فى كل زمان الى درجات الجنان بقوتى العلم والعبادة، واى حكمة وفائدة اعظم واجل وارفع واعلى من وجود الانبياء والاولياء ومن جعلتهم سيد المرسلين واولاده القاهرين صلوات الله عليه وعليهم وعلى سائر الانبياء والمرسلين؟ ولولم يكن فى هبوطه الى الارض مع ابليس الا ابتلاؤه مدة فى الدنيا واكتسابه درجة الاصطفاء لكانت الحكمة عظيمة والخير جليلا.

واما الشبهة السادسة وهى السؤال عن وجه الحكمة فى تسليط الشيطان وهو العدو والمبين على ذرية ادم بالاغواء والوسوسة بحيث يراهم من حيث لا يرونه. فالجواب عن ذلك: ان نفوس افراد البشر فى الاول الفطرة ناقصة بالقوة ومع ذلك بعضها خيرة نورانية شريفة بالقوة ماثلة الى الامور القدسية عظيمه الرغبة الى الاخرة، وبعضها خسيمة الجوهر ظلمانية شريرة بالقوة ماثلة الى الجسمانيات عظيمة فى اثار الشهوة والغضب، وليس سلطان الشيطان الاعلى هذا القسم لقوله تعالى: ان عبادى ليس لك عليهم سلطان، انما سلطانه على الذين يتولونه وهم به مشركون. ومع ذلك فلولم يكن فى الوجود وسوسة الشياطين والاغواء ولا طاعة النفس والهوى لكان ذلك منافيا للحكمة لبقائهم على طبقة واحد من نفوس سليمة ساذجة، فلا يتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمالة فى الارض لاغراض ونية عاجلة، الا ترى الى ما روى من قوله تعالى فى الحديث القدسي: انى جعلت معصية ادم سببا لعمارة العالم؟ وما روى ايضا فى الخبر: لولا انكم تذبون لذهب الله بكم وجاء بقوم

يذنبون.

واما الشبهة السابعة وهى السؤال عن الفائدة فى امهال ابليس فى الوسوسة لاولاد ادم الى يوم البعث. فالجواب بمثل ما ذكرنا، فان بقاءه تابع لبقاء النوع البشرى بتعاقب الافراد وهو مستمر الى يوم القيامة، فكذا ذلك وجب استمراره ودوامه لاجل ادامة الفائدة التى ذكرناها فى وجوده ووجود وسوسته الى يوم الدين.

وقوله: اليس بقاء العالم على الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟

قلنا: فاذن لم يكن دنيا، والدنيا ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الآخرة، ولو كان كلها شراً ولكن وسيلة الى الخير الاخرى الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها، والعالم الذى لا يتطرق اليه الشرور والافات عالم اخر اليه رجعى الطاهرات من نفوسنا، وهذا العين مع اشتهاه بالعلم فى غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من ايراد هذه الشبهات. وكل من له مرتبة متوسطة فى الحكمة يعلم دفعها وحلها فضلاً عن الراسخ القدام فى الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان والمعرفة.

ومع ذلك ذكر الفخر الرازى اما المشككين ما نقلنا عنه من انه: لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصاً عن هذه الشبهات الا بما سماه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة وانكار الغاية ونفى المرجح والسبب الذاتى لوجود الاشياء شعفاً بمذهب اصحابه وترويجاً له من القول بالفاعل المختار والارادة الجزافية، وذلك لقصوره وقصورهم عن ادراك الحكمة المتعالية وفهمهم الانوار العلمية وعجزهم عن دفع الالهام والشبهات الموردة فى كل باب عقلى، لان ذلك لا يتسير الا بشرك الرغبة الى الدنيا ومالها وجاهها والشهرة عند اربابها، وانى يتسير الوصول الى نيل الغوامض الالهية وفهم الاسرار اليقينية مع هذه الادواعى والامراض النفسانية والاعراض الدنيوية؟ والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

باب الابتلاء و الاختبار

و هو الباب السادس والعشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان:

الحديث الاول

و هو السادس والثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن محمّد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار»، كوفى من اصاب الصادق (ع)، «عن ابى عبدالله (ع) قال: ما من قبض ولا بسط الا ولله فيه مشيئة وقضاء و ابتلاء».

الحديث الثانى

و هو السابع والثمانون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن فضالة بن ايوب عن حمزة بن الطيار عن ابى عبدالله (ع) قال: انه ليس شىء فيه قبض او بسط مما امر الله به او نهى عنه الا وفيه لله عز وجل ابتلاء وقضاء».

الشرح

البلاء من بلاء و ابتلاء و ابلاء و تبلاء، اى اختبره و خبر به، و منه ابلى فى الحرب اذا اظهر بأسه حتى بلاء الناس و خبروه قاله الجوهري، و الغرض انه تعالى يعلم الجزئيات و يقضى بها على الوجه الجزئى و يبتلى كلامها، فله فى كل تحريك و تسكين و قبض و بسط و امر و نهى مشيئة مخصوصة و قضاء جزئى و امتحان.

و قد علمت ان ثبوت هذه الامور لا ينافى تنزيهه تعالى فى مقام الاحدية المحضة و الهوية الواجبة قبل ايجاد الاشياء، و اما بعد ايجاد المبدعات و انشاء الاوليات و حصول الكثرة و نزول الامر، فله فى كل جزئى من الجزئيات علم جزئى و مشيئة و حكم

قبل وقوعه وبعده، فلا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن الا بقضائه وحكمه، ولا تسقط من ورقة الا ويعلمها، وفي هذا المقام يصح منه الاختبار لى ما اورده فى كثير من آيات القرآن، ولا حاجة الى التأويلات البعيدة التى ذكره المفسرون من عند انفسهم حذراً منهم عن القدح فى التوحيد والصمدية، وليس كذلك بل يؤكد ذلك التوحيد والصمدية كما يعرفه العارفون.

باب السعادة والشقاوة

وهو الباب السابع والعشرون وفيه ثلاثة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثامن والثمانون وثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال: ان الله خلق السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم ييغضه ابداً وان عمل شراً ابغض عمله ولم ييغضه وان كان شقياً لم يحبّه ابداً وان عمل صالحاً احب عمله و ابغضه لما يصير اليه فاذا احب الله شيئاً لم ييغضه ابداً واذا ابغض شيئاً لا يحبّه ابداً

الشرح

قد اشرنا سابقا الى ان سعادة كل شيء وخيره بنيل ما يكمل به وجوده وشقاوته و شره بنيل ما يضاد كماله، لان الوجود على الاطلاق خير وسعادة والعدم على الاطلاق شر وبال، وكمال الوجود خير ذلك الخير ونقصه او زواله شر، والشعور

بذلك الكمال لذة وبهجة والشعور بذلك النقص او الزوال الم وشقاوة، لكن الموجودات متفاوتة متفاوتة في الوجودات وكمالاتها، فرب وجود وكمال وجود لشيء اخر هو نقص وافة لشيء اخر.

فكمال القوة الشهوية ولذتها بتكيف الالة بصورة مشتهاها كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة وكتكيف العضو الشام بكيفية الرائحة الطيبة وكذا حال باقى الحواس. وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية الغلبة على من يغضب عليه او بكيفية الشعور بوصول اذى او ضرر فى الم غضوب عليه، وكمال القوة الرومية بتكيفها بهيئة ما ترجوه او ما تذكره. وعلى هذا القياس سائر القوى والنفس.

وكمال الجوهر العاقل بتصوره بصور المعقولات وبان يتمثل له جلبة الحق الاول على قدر طاقته وقدر ما يمكنه ان يتل منه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه بالحق وبعده الجواهر العقلية العالية كالملائكة المقربين وعقول الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين ثم الروحانيات السماوية والمدبرات العلوية ثم ما بعدها تمثلاً وتصوراً، لا تماثل الذات، فهذا هو الكمال الذى به الجوهر العقلى وما سلف هو الكمال الحيوانى، وللانسان شركة لسائر الحيوانات فى تلك الكمالات.

واما الذى يخصه بحسب ما هو به انسان هو الكمال العقلى الذى ذكرنا وبه سعاده وبما يخالفه وهو الجهل بتلك الامور شقاوته، ثم اذا قانسا بين السعادتين والذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية والعدد ومن حيث الكيفية والشدة ومن حيث المتعلق وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية.

اما الاول: فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكتنفة بعوارضها كماهى، والحس لا يدرك الاكيفيات تقوم بظواهر الاجسام وسطوحها التى تحضره، فاذا ادراك العقلى خاض الى الكنه خالص عن الشوب والادراك الحسى شوب كله.

واما الثانى: فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد تنتهى، وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينهما، والمدرجات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة، وان تكثرت فانما تكثرت بالموضوعات او بالاشد والاضعف، كالحلاوتين المختلفتين.

واما الثالث: فلان المدرجات العقل هى المفارقات عن المادة والصور الكلية المجردة عن الاجسام وغوايشها بخلاف المحسوسات، وهى الباقيات الدائمت من غير تغير. وهذه هى الامور الدنية الكائنة الفاسدة، فاذا كان الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم ومدرجاتها ارفع واشرف كانت اللذة والسعادة بحسبها اشد، لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك والمدرک الى المدرک.

واعلم ان هذه السعادة العقلية هى سعادة المقربين الكاملين فى العلم من افراد البشر، وبعد هذه السعادة سعادة اصحاب اليمين وهم الذين صفت نفوسهم عن درن المعاصى والشهوات الدنية وسلمت قلوبهم عن الامراض الباطنة، فسعادتهم وان كانت حسية ومدرجاتهم اموراً محسوسة من الجنة والحدور والقصور لكنها خالصة عن المكدرات امته عن التضاد والفساد، واردة عليهم من الاسباب العالية والجهات الفاعلية بلا مشاركة المادة السفلية واستعداداتها وجهاتها الوضعية، فنعيمها دائم و سرورها ابدى غير زائل، وهكذا قياس الشقاوة الحسية التى تقابلها فى انها بعد الشقاوة العقلية التى هى بالاحتجاب عن الحق وهى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^١، وهذا هى المستولية على الجلود والابدان، وهى اشد ايلاماً من كل تعذيب بنار حسية، قال تعالى: كلا انهم عن ربهم يومئذ ملحجون ثم انهم لصالوا الجحيم^٢، تقدما للاحتجاب عن الحق تعالى على صلى النار.

اذا تقررت هذه المعلومات فنقول: فى هذا الحديث مسائل:

الاولى: ان سعادة المرء وشقاوته ازليتان كما قيل: السعيد سعيد فى الازل والشقى شقى

لم يزل، وهو ما اشار بقوله تعالى: ان الله خلق السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه، والمراد بهما: الحقيقتان العقليتان لا الحسنتان، لأن وجود الامور العقلية متقدمة على الخلق لأنها من عالم الامر والحسيات متأخرة عن الخلق لأنها تابعة، يعنى انه تعالى خلق سعادة كل سعيد وشقاوة كل شقى قبل ان يخلق خلقه، فان المنازل والمقامات التى يصل اليها اهل السعادة موجودة قبل وجودهم الدنيوى، وكذا المنازل والدركات التى يصل اليها اهل الشقاوة موجودة قبل خلقهم. ويحتمل ان يكون معنى الخلق فى احد اللفظين وهو الاول بمعنى التقدير وفى الثانى بمعنى اليجاد، يعنى انه سبحانه يعلم فى الازل قبل ايجاد الخلائق حال ما يؤل اليه احوالهم من السعادة والشقاوة.

والثانية: ان السعيد محبوب الحق تعالى والشقى مبغوضه ومغضوب عليه من الله ومطرود عن بابه. وقد سبق تحقيق ان معنى محبة الله لغيره ماذا؟ وهى ترجع الى كونه فى درجة القرب منه تعالى وكذا معنى مقت الله وكراهة لاحد هو كونه فى درجة البعد عنه. وقد علمت ان السعادة والشقاوة الحقيقتين مرجعاً هما الى القرب منه تعالى والبعد عنه، وان السعيد هو العبد المقرب والشقى هو العبد المبعد. فثبت ان كل سعيد محبوب للحق الاول تعالى، وكل شقى ممقوت عنده مكروه له.

الثالثة: ان من احبه الله فى الازل لم يبغضه ابداً ومن ابغضه لم يحبه ابداً.

وتحقيق هذه المسئلة على وجه التمام والكمال يحتاج الى خوض عظيم فى بحار علوم الالهيات ومعارف الربوبيات وهذا المقام يضيق عن تفصيل بيانه ولكن للمحة الاجمالية والقول الوجيز فيه كما افاده بعض المحققين: ان الله سبحانه قسم عباده بالمشيئة والارادة الازليتين الى قسمين: وقد علمت ان الغاية فى فعله المطلق ذاته لا غير وفى افاعيله التفصيلية ايصالها الى كمالاتها وسياقتها الى غاياتها.

فانقسمت الافعال الصادرة عن قدرته تعالى وارادته الى قسمين: قسم ينساق به الى المتهى الذى هو الغاية والحكمة فى ايجاد الشيء وقسم يقف دون البلوغ الى

الغاية وكان لكل منهما نسبة الى صفة القدرة والمشية فاستعير لتسمية البالغ الى المتهى اسم المحبوب ولبلوغه اليه اسم السعادة واستعير لتسمية الواقف دون غايته اسم المبعوض ولحالاته في الوقوف اسم الشقاوة، فمن سبقت له المشية في الازل ان تستعمله القدرة الالهية للانسباق الى الغاية والارتقاء الى الدرجة القصوى، وفقه الله لذلك هيات له اسباب الوصول ويكون ذلك توفيقاً وهداية ولطفاً ورضاً في حقه، ومن سبقت له المشية الازلية بالانقطاع عن الغاية والاستيقاف به دون البلوغ الى الحكمة، وذلك بتسليط الدواعي والبواعث عليهم، فيكون ذلك قهراً وخذلانا وغضباً في حقهم واضلالاً، فهكذا كانت احوال الفريقين في البداية والنهاية: فريق هدى وفريق حق عليهم الضلالة^١، ومن يهن الله فما له من مكرم^٢، ومن يهدي الله فهو المهتد^٣، ومن يضلل الله فلا هادي له من بعده. وكل ذلك بتقدير رب الارباب ومسبب الاسباب، ولم يكن شيء من ذلك بخارج عن قانون القضاء ولا عن اتفاق وبخت وجزاف بل عن ارادة عازمة وحكمة لازمة وحكم جزم وقضاء حتم، ففاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء المتحتم بما سبق به التقدير.

وقد مر سابقاً: ان القضاء بازاء الامر الواحد الكلى ولفظ القدر بازاء التفصيل الغير المتناهي، فهيهنا موضع الحظر والزلل لاكثر العباد، ان القسمة لما اذا اقتضت هذا التفصيل واين انتظم العدل مع هذا التفاوت والتفضيل؟^٤ وكان بعضهم لقصوره لا يطبق ملاحظة هذا الامر ولا يحتمل كشفه فالجموا عمالم يطبقوا فهمه ولا يحتملون كشفه بلجام المنع فقل لهم: اسكتوا! فما لهذا خلقتهم ولا بذلك امرتم لا يستل عما يفعل وهم يستلون^٥.

ومن كانت مشكوة قلوبهم ممتلئة نوراً مقتبساً من نور الله في السموات والارض وكانت زيتهم اولاصافيا يكاد يضيئى ولو لم تمسه نار، فمسته نار فاشتعل نوراً على نور، فاشترقت اقطار ارض الملكوت بنور ربها بين ايديهم، فادركوا الامور كما هي عليه

١. للانسباق - م - د ٢. الاعراف / ٣٠ ٣. الحج / ١٨ ٤. الكهف / ١٧

٥. التفصيل - م - د ٦. الانبياء / ٢٣

فقل لهم: تأدبوا بآداب الله واسكتوا وإذا ذكر القدر فامسكوا، فإن حوالكم ضعفاء الأبصار، فسيروا بسيراضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم، فتخلقوا باخلاق الله وانزلوا إلى السماء الدنيا من متهى علوكم ليستأنس بكم الضعفاء ويقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقة، كما يقتبس الخفاش من بقايا نور الشمس والكواكب في جنح الليل فيحى حياة يحتمله شخصه وحاله، وإن كان لا يحى حياة المتردد في كمال نور الشمس، وكونوا ما قيل فيهم:

شربن شرباً طيباً عند طيب كذاك شراب الطيبين يطيب شربنا واهرقنا الأرض جرعة وللأرض من كأس الكرام نصيب فهذه رموز وإشارات إلى معنى المحبة والبغض من الله لعباده وخلقه.

فقد تبين وتحقق من هذه الرموز والإشارات أن من كان سعيداً في الأزل أحبه الله ولم يبغضه ابداً، ومن كان شقياً ابغضه الله ولم يحبه ابداً، فهذا هو مفاد قوله عليه السلام: فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه ابداً.

وقوله: فإذا أحب الله شيئاً لم يبغضه ابداً وإذا ابغض شيئاً لم يحبه ابداً، وقد علمت منا سابقاً أن جواهر النفوس البشرية متفاوتة في الانارة والأظلام مختلفة في الشرافة والدناثة وأن كان أفراد البشر بحسب هذه النشأة الدنيوية والطبيعة البدنية متفقة نوعاً، ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله: الناس معادن كعمادن الذهب والفضة، دل على أن أرواح الناس حقائق متخالفة وأن معدن وجود بعضهم، كالجوهر العقلي الذي هو واسطة وجوده من الله، هو أعلى من معدن البعض الآخر، كالجوهر المملوكتي الذي هو مادون ذلك، فلا يعبدان يكون النهايات على نسبة البدايات، فيكون مرجع كل نفس إلى ما بدأت منه مع ما يلحقها من الهيئات النفسانية التي تناسبها مما تزيدها نوراً وشرافاً أو تؤكد لها ظلمة ودناثة كما هو المعلوم عند الله المقضى المقدر منه تعالى.

المسألة الرابعة أن جوهر نفس الإنسان قد يكون خيراً فاضلاً شريفاً لكن أعماله

البدنية سيئة قبيحة، وقد يكون احد بالعكس من هذا فيكون نفسه شريفة و اخلاقه رذيلة ولكن اعماله الظاهرة من الصلوة و الزكاة و الحج و غيرها صالحة، فعند ذلك كان الاول محبوباً عند الله و عمله مبغوضاً و كان الثانى بعكس ذلك جوهره ممقوتاً و عمله محبوباً.

و السرفى ذلك: ان مدار السعادة الحقيقية على العلم الحقيقى بالله و ملكوته و هو لا يحصل الا بصيرورة النفس عقلاً بالفعل و هو نور الايمان، و اذا حصل ذلك للانسان يصير جوهرأ ملكوتيا قريباً من الله و لا يضره تفاريق المعاصى، لانها امور عارضة لا يدوم اثرها فى نفسه، بل يزول الاسباب فى اقل الزمان، و ان مدار الشقاوة الحقيقية على الجهل بالله و ملائكته و كتبه و رسله و باليوم الاخر و هو الضلال البعيد لقوله تعالى: و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله فقد ضل ضلالاً بعيداً، و اذا رسخ هذا الجهل يصير الانسان بعيداً عن رحمة الله و دار كرامته و عند ذالك لا ينفع له صدور الاعمال الصالحة منه لانها كما قلنا امور فرعية لا تدوم اثارها فى النفوس فيزول بزوال اسبابها فى زمان يسير.

بالجملة مع الايمان الحقيقى لا يضر المعصية و مع الكفر لا ينفع الطاعة. فثبت ان المرء قد يكون محبوباً مع كون عمله مكروها و قد يكون مكروها مع كون عمله محبوباً، و هذا مفاد قوله تعالى فى حق الاول: و ان عمل شراً بفض عمله و لم يبنفضه، و قوله تعالى فى حق الثانى: و ان عمل صالحاً احب عمله و ابفضه لما يصير اليه.

الحديث الثانى

و هو التاسع و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد رفعه عن شعيب العقر قوفى عن ابى بصير قال كنت بين يدى ابى عبدالله عليه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال جعلت فداك يا بن رسول الله من اين

لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم الله لهم فى عمله بالعذاب على عملهم فقال ابو عبد الله (ع): ايها السائل حكم الله تعالى لا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبة القوة على معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهل و وهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم و منهم اطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم فى علمه و لم يقدروا ان يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه لان علمه اولى بحقيقة التصديق و هو معنى شاء ما شاء و هو سره.

الشرح

الغرض من هذا الحديث: ان الذى هو السبب المقتضى لسعادة السعداء و كونهم ابدأ مخلدين فى الجنة و نعيمها و الذى هو السبب المقتضى لشقاوة الاشقياء و كونهم ابدأ مخلدين فى النار و حميمها ليس ذاك نفس الاعمال الحسنة و السعى فى اكتساب العلم و الطاعة، و لا هذا نفس الاعمال السيئة و السعى فى قضاء الشهوة و فعل المعصية، لان هذه الاعمال كلها من قبيل الاعراض بل هى من باب الحركات و الانفعالات و هى اضعف الاعراض، و المعرض و ان كثر عدده لا يوجب بتبديل الجوهر سيما الجوهر العقلى و النفسى حتى يصير بسببها جوهر الادمى الارضى جوهرأ علوياً قدسيا من جملة المقربين او جوهرأ سفلياً انجس و ابخس ما يكون و من جملة الشياطين، و انما المنشأ و المقتضى لسعادة السعداء امتداد لطفه تعالى و توفيقه باعطاء القوة المعرفة و الطاعة لهم و افاضة النور عليهم و المقتضى لشقاوة اهل الشقاء امتداد قهره و خذلانه بايجاد قوة الشهوة و المعصية فيهم.

اذا علمت هذا فنقول: قول السائل: من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ سؤال عن لمية كون الاشقياء مخلدين فى النار معذبين بعذاب اليم دائم غير متناه الى حد بسبب اعمال عديدة صدرت منهم فى الدنيا، و كيف تعلق علمه تعالى بعذابهم حتى حكم لهم فى علمه بمثل هذا العذاب

الدائم على عملهم اليسير بالإضافة الى هذا العذاب الشديد الغير المتناهي؟ و لابد ان يكون لحكمه و ارادته على وفق علمه من دواعي لئلا يكون حكمه جزافاً او اتفاقاً؟ و حاصل ما اجاب (ع) به عن هذا السؤال: ان منشأ حكمه تعالى بالعذاب و الشقاء او الثواب و السعادة ليس نفس الاعمال القبيحة و الحسنة و هو المعبر عنه بقوله تعالى: حكم الله عز وجل لا يقوم له احد من خلقه بحقه، اى اعمال الخلق و افعال العباد لا تقوم بحق ما حكم الله تعالى عليهم بالسعادة و الشقاوة، انما هى معدات^١ و ماهيات او علامات و امارات لما لحقهم فى القيامة، ولكن المنشأ و السبب فى سعادة السعيد و شقاوة الشقى ما اعطاهما من القوة و الملكة الراسخة التى تصير النفس بها جوهرأ آخر من جنس الملائكة و من حزب الله، او من جنس الانعام و السباع و البهائم و من حزب الشيطان، فبرسوخ القوى و الملكات و الصور الباطنة تخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار حسب ما قدره الله فى سابق علمه الازلى من القسمة التى ذكرناها فى شرح الحديث السابق لخلق اولائم بتسليط الدواعى و البواعث عليهم ثانيا حتى يترسخ فيهم القوى و الملكات التى بها العذاب الدائم او النعيم الدائم.

و اليه الاشارة بقوله تعالى: فلما حكم بذلك، اى فى الازل بمقتضى تقسيمه و هب لاهل محبته القوة على معرفته و هى الملكة الراسخة فى الدنيا و صورة الملكية فى الاخرى و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم عليه، اى سهل عليهم ثقل العبادات و مشقة الطاعات بسبب ما هم عليه من حقيقة تلك القوة الباطنية، كما فى قوله تعالى خطاباً لنبىه (ع): ألم نشرح لك صدرك^٢؟ اى بنور النبوة و قوة الرسالة، و وضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك^٣، اى ثقل اعباء الرسالة و دعوة الخلق الذى لولا ذلك الانشراح لم يحتمله ظهرك، هذا بالقياس الى اهل المحبة و القرب، و قوله: و هب لاهل المعصية القوة على معصيتهم... الى قوله: فى عمله، هذا بالقياس الى اهل

١. و-م-د ٢. معدات بوجه و علامات بوجه اخر و التريد لمنع الخلو، فافهم (نورى)

٣. الانشراح / ٣-١ ٤. الانشراح / ٣-١

العذاب والبعد على وزان ما قررنا في اهل المحبة.

وقوله: ولم يقدروا ان يأتوا حالا، اى الى حال او فى حال او بحال ينجيهم من عذابه اى من عذاب الله، كما اشير اليه فى الكتاب الالهى بقوله: واذا خبت زدنهم سعيراً، وقوله: كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا.^١

وقوله: لان علمه اولى بحقيقة التصديق، اى علمه السابق وحكمه الازلى بشقاوة الشقى او سعادة السعيد اولى^٢ بحقيقة الايقاع والاثبات فى الواقع^٣ من اتيان العبد بفعل او حال او ارادته وسعيه على وفاته^٤ ما قدر فى الازل او خلافا له، وحقيقة التصديق جمل مطابق الحكم واقعا.

وذلك لان علمه تعالى فعلى مقتضى لتحقيق الشئ واعمال الخلائق وارادتهم مهيأت^٥ ومعدات^٦ او علامات كما مر، مع ان الاعمال والارادات ايضا تابعة لحكمه تعالى، واليه الاشارة بقوله: وهو معنى شاء ما شاء وهو سره، اى الذى ذكرناه معنى شاء العبد ما شاء الله كما فى قوله: وما تشاؤون الا ان يشاء الله^٧، وهو ايضا سره، اى كون مقتضى علمه وقضائه واجب التحقيق، سر كون الافعال والمشينات تابعة لحكم الله وقضائه ومشيته ولا استقلال لها فى ترتب الغايات وحصول المطالب و المرادات الى ما يكون الامر مما شاء الله.

فان قلت: فهذا الحديث كما فسرته يثبت ما نقوله الجبرية.

قلت: ليس كذلك وسيأتى الفرق بينهما عند تحقيقنا لقدرة العبد واختياره.

١. الاسراء / ٩٧ ٢. الحج / ٢٢

٣. وجه الاولوية كون العلة الفاعلية اولى بفعله من القابل لان نسبة الشئ الى القابل بالامكان ونسبته الى الفاعل بالوجوب، النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم فافهم ان شاء الله (نورى).

٤. متعلق باولى بالاثبات والايقاع، وكلمة «من» فى قوله: من اتيان، تفصيلته هذا (نورى).

٥. كذا فى جميع النسخ والظاهر: وفاق. ٦. مهجمات. النسخة البدل.

٧. معدات فى وجه علامات بوجه اخر، والترديد لمنع الخلق فافهم (نورى).

٨. الانسان / ٣٠

الحديث الثالث

و هو التسعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان»، الا حول عن معلى بن خنس له كتاب كذا فى الفهرست. «عن على بن حنظلة عن ابي عبدالله (ع) انه قال: يسلك بالسعيد طريق الاشقياء، حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة وقد يسلك بالشقى طريق السعداء حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء ان من كتبه الله سيعداً وان لم يبق من الدنيا الا فوافى ناقة ختم له بالسعادة.»

الشرح

فوافى الناقة من افاقت الناقة افاقة، اجتمعت الفيقة فى ضرعها و الفيقة اسم اللبن الذى يجتمع بين الحلبتين^١، والمراد بفوافى الناقة مهبنا زمان شرب الفصيل ذلك اللبن المجتمع فى ضرعها، ومعنى الحديث واضح ولمه ووجه صحته ما بين فى الحديث السابق من ان الاصل فى السعادة والشقاوة طينة المرء وفطرته الاصلية لا صورة الاعمال والافعال كما مر.

باب الخير والشر

و هو الباب الثامن والعشرون من كتاب التوحيد و فيه ثلاثة احاديث

الحديث الاول

و هو الحادى والسبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب و على بن الحكم عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول انّ مما اوحى الله الى موسى (ع)

١. فى بعض نسخ الكافى: فى طريق. ٢. يجتمع فى الضرع بين الحلبتين (لسان)

وانزل اليه في التوراة: انى انا الله لاله الا انا خلقت الخلق و خلقت الخير و اجرته على يدى من احب فطوبى لمن اجرته على يديه و انا الله لاله الا انا خلقت الخلق و خلقت الشر و اجرته على يدى من اريده فويل لمن اجرته على يديه.

الشرح

هذا الحديث رد على مذهب الثنوية القائلين بان الله فاعل الخير فقط و فاعل الشر اله اخر سموه اهرمن او شيئا اخر فقالوا بالهين اثنين: اله الخير و اله الشر، و لذلك ذكر اول كل واحدة من الفقرتين كلمة التوحيد تأكيداً لان الخير و الشر كليهما من فعله و تأثيره، و قد مر البرهان على ان لا مؤثر غيره فى وجود شىء من الاشياء بشرط ان يعلم كيفية الصدور.

فاعلم ان الشر شران: حقيقى و غير حقيقى، و الشر الحقيقى لا ذات له بل هو عدمى اما عدم ذات او عدم كمال الذات، و لو كان امراً و جودياً لكان اما شراً لنفسه و اما شراً لغيره، فان كان الاول لم يوجد نفسه و قد فرضناه موجوداً هذا خلف. و ايضاً كيف يقتضى شىء موجود عدم ذاته او عدم كمال ذاته، و الاشياء طالبة لكمال ذاتها، فاذا لم يقتض موجود عدم ذاته لا عدم كمال ذاته فلا يكون شراً لذاته.

و ان كان الثانى فكون شىء موجود شراً لغيره، اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته اولانه لا يعدم شيئاً اصلاً، فعلى الشق الثالث لم يكن ما فرضناه شراً شراً. كما اشرنا اليه للعلم الضرورى بان ما لا يوجب عدم شىء و لا عدم كمال شىء لا يكون شراً لذلك الشىء، و اما على الشقين الاولين فليس الشر الا ذلك العدم لانفس وجود ذلك الشىء الا بالعرض.

ثبت ان الشر الحقيقى لا وجود له اصلاً، و انت اذا تأملت الاشياء و استقرت حال الشرور و جدت كل ما يطلق عليه اسم الشر اما عدماً محضاً او امراً مؤدياً الى عدم، فانه قد يطلق اسم الشر على الموت و الجهل البسيط و الضعف و نقصان الخلقة، و لا شك ان هذه و امثالها عدميات، و قد يطلق على ما هو مثل الالم و الوجع الذى

فيه ادراك لامر مناف، لو لم يكن ذلك الادراك لم يكن هذا النحو من الشر، فان الامر المنافى للخير قد لا يكون مدركا كتفرق الاتصال اذا حصل فى جسم غير شاعر وقد يكون مدركا كمن يتألم بقطع عضوه بسكين او بتفرق اتصاله بحرارة مبددة ممزقة، فيكون قد اجتمع هناك شران: عدم، وادراك عدم، والاول شر بالذات وحقيقى والاخر شر بالعرض وغير حقيقى بحسب جليل النظر، واما بحسب دقيق النظر: فالآخر ايضا شر حقيقى ان كان المدرك قوة ذلك العضو السارية فيه وهى اللامسة التى يستعملها النفس فتدرك بها تفرق الاتصال الوارد على نفس ذلك العضو الحامل لتلك القوة السارية فيه، فان ادركت بقوة اخرى عقلى او حسى لم يكن ذلك الالم الشديد، اذ فى الاول قد ادرك نفس الشر الذى هو عدم الاتصال وفى الثانى ادركت صورته لا نفسه، والشر بالذات، نفس العدم لا صورة اخرى التى هى بازائها.

فالتحقيق: ان فى الالم الحاصل عند تفرق اتصال العضو بحرارة ممزقة ثلاثة امور: تفرق اتصال الحاصل فى العضو، ومبدأ قريب وجودى لذلك التفرق وهو الحرارة المقتضية له، والثالث ادراك لتلك الحرارة، ولا شك ان تفرق الاتصال لكونه عدما شر حقيقى.

ولا شك ان الحرارة فى نفسها امر وجودى فلا يكون شرأ حقيقيا بل شربتها لكونها مؤدية الى الشر الذى هو عدم الاتصال. واما الادراك فان كان ادراكا لجوهر تلك الحرارة فيجب ان لا يكون ادراكها من هذه الجهة شرأ ولا المأ الا بالعرض، وان كان ادراكا لها من حيث تأديتها للتفرق كانت هذه الحيثية راجعة الى ادراك التفرق فقد ادرك امران: حرارة مستلزمة لفقد اتصال فيكون اذى فلا يخلو ان كان المدرك هو بعينه العضو المضر وراو القوة السارية فيه، فيكون هذا الادراك عين الامر العدمى فهو شر حقيقى قد حصل، وان كان المدرك قوة اخرى، كمن تعقل وتخلل تفرق اتصال كان حاصله فى عضوه وقتا اخر او فى عضو ولده او صديقه، كان هذا الادراك ادراك امر وجودى متعلق بامر عدمى فيكون شرأ بالعرض لا بالذات. فتأمل فيه فانه دقيق وقد

وقع اعتراضا انجر الكلام اليه .

فعلم ان الشر الحقيقي لا ذات له وانما الذي له الشر اما شيء عدمي لازم لامر وجودي او امر وجودي يلزمه عدم هو عدم كماله الثاني لا عدم ذاته كما عرفت ، فالشر الحقيقي غير صادر والصادر اما خير محض واما خير يلزمه شر ، فيطلق عليه الشر لاجل ذلك الاستلزام ، فمن الممكنات ما هو برئ عن الشر والفساد كالعقول القادة وضرب من الملائكة ، ومنه ما هو خير كثير يلزمه شر قليل ، ومعلوم ان ترك خير كثير لاجل شر قليل شر كثير .

فقوله : خلقت الخلق و خلقت الخير فاجريته على يدي من احب ، اشارة الى القسم الاول ، وقوله : و خلقت الخلق و خلقت الشر فاجريته على يدي من اريد ، اشارة الى القسم الثاني ، دل الكلام على ان الخير مجعول بالذات لكونه محبوبا وان الشر مجعول مراد بالبقى لكونه لازماً للخير .

فان قلت : لم ما جعل هذا القسم بريئا عن الشر ؟

قلت : فاذن لرجع القسمان الى القسم الاول ولم يكن قسم اخر فيكون تركه ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما مر ، واما كونه موجودا منفكاً عن الشر فهو محال لامتناع ان يجعل الشيء غير نفسه . ومن المحال ان يجعل الماء غير الماء والنار غير النار وان يكون نار مع كونه ناراً بحيث يمسها ثوب فقير ولا مانع عن الحريق ولا تحرقه .

فاذا نظرت الى حال الذي احرق ثوبه بالنار وكمية تضرره وكمية انتفاعه بالنار في مدة عمره لم تجد بينها نسبة ، هذا في الشخص الواحد فكيف اذا انتفع النوع بل الانواع من الحيوان والنبات التي امزجتها تحصل بالنار ، ولو لم يكن لذلك الشخص الا الضرر بالنار فحسب لكان وجودها حسناً بالقياس الى نظام نوعه كما يقطع عضو لصلاح بدن .

فاذن نقول في كيفية دخول اصناف الشرفى القضاء الالهى : انه معلوم ان ليس

لكون الماهيات محتاجة الى الغير سبب و لا لكون درجة الاجسام قاصرة عن درجة العقول والنفوس و لا لكون الحيوانات انقص مرتبة من الملائكة سبب و لا لكون المتضادين متفاسدين علة و لا لكون كل كائن فاسداً علة و لا لكون الدنيا ضد الاخرة علة و لا لكون التعلق بالدنيا وشهواتها مانعا عن سعادة الاخرة علة و هكذا فى نظائر كثيرة غير معدودة.

منها: كون احدى غايات بعض الاشياء مضرّة ببعض الموجودات او مفسدة له، مثل ان غاية القوة الغضبية وكمالها مضرّة بالعقل الانسانى و ان كانت خيراً بحسب القوة الغضبية، و افراط فعل الشهوة وكمالها مضر بالنفس الانسانية التى كمالها بالعلم و ضبط القوى التى تحتها و ان كان ذلك خيراً بحسب القوة الشهوية.

ثبت ان الامور الموجودة التى يطلق عليها اسم الشرهى خيرات فى انفسها و انما شريتها بالقياس الى ما يتضرر منها او يفسد لاجلها، و تلك الشرور و ان كانت كثيرة فى عالم الطبيعة بل فى الكائنات الشخصية التى تحت الافلاك و لكن ليس باكثرى بل يقع فى اشخاص قليلة و فى اوقات يسيرة، فان الاشخاص السالمين والاصحاء من افراد الانسان بل من افراد كل نوع من الحيوان وغيره عددها اكثر من عدد ذوى الافات والعاهات و اوقات السلامة والبرء اكثر من اوقات الافة والضرر.

ثم هذا العالم الارضى الذى فيه العاهات والشرور لانسبة له فى الحقارة والقلة الى عالم السموات الذى لانسبة له الى عالم الملكوت، فلو كان كله شراً لازماً لتلك الخيرات العظيمة لم يقدح فى كون الخير مقصوداً بالذات، فالخير مقضى مقدر بالذات والشر داخل فى القدر بالعرض. و قولنا: بالعرض، نعنى به انه اذا قسناه الى ما يتعلق به منافعها فهو بالعرض والا فالحكم فى الجميع من حيث انه موجود حكم واحد، اذا الوجود بما هو وجود خير محض فهو مقدور مقضى بالذات لان كله مراد، و انت تعلم نسبة عنايته ولطفه وجوده الى الموجودات كلها نسبة واحدة و انما التفاوت التى فيها بحسب ذواتها القريبة والبعيدة من الحق الاول، ثم ليس اذا كان شىء بالقياس الى امر شر فهو شر فى نظام الكل بل ربما كان خيراً بالقياس الى نظام الكل. و بالجملة فكل شخص و ان كان شراً بالقياس الى شخص اخر و كل نوع و ان كان

بالقياس الى نوع اخر ناقصا فانه فى ذاته كامل، والظلم وان كان شرا فهو بالقياس الى قوة الغضبية خير.

ولا يصح ان يقال انه قد كان جائز ان يخلق الخالق المدبر القادر على ما يشاء خلقا خيرا محضا مبرء عن الشرور كله.

لانا نقول: هذا واجب فى الموجود المطلق ولكنه ليس بواجب فى كل موجود، فقد اوجد ما هو كذلك، لانه اوجد موجودات مقدسة عن الشرور والافات كلها واوجد ايضا قسما اخر وهو الذى غير خال من الشر كله بل فيه شوب من الشر، فلو لم يجد هذا النمط لكان الشر حينئذ اعظم كما مر.

ولو وجدت الامور التى فى هذا العالم كلها بريئة من الشرور على حالة وصفة واحدة لكانت ما هياتها ماهية واحدة، واذ من الواجب فى وجود اشخاص الكائنات من صور متضادة حتى امكن ان يحصل بتفاعلها وانفعالاتها امزجة يتبعها اكون مركبة من الحيوان والنبات ويوجب من التضاد، وقد عرفت ان الاول سبحانه قد اعطى كل قابل ما يستحقه من الصورة والكمال، فان وجد نوع ما يفسد الانسان مع انه فى نفسه كامل فانما يعده من الشر من ان خلق العالم والامور العالية لاجل الانسان وليس كذلك، والذى خلق لاجله ما فى السموات والارض انسان اخر وجوده خارج عن العالم الجسماني.

فالاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه منقسمة الى ما لا شرفه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا، والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر.

وهذه خمسة اقسام: الاول ما لا شرفه اصلا وهو موجود، فان الموجودات التى لا تقارن ولا تشتمل على امر بالقوة كالعقول الخاصة والذوات الطاهرة لا شرفها اصلا.

والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود، فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللانفة الا ويكون بحيث يعرض

منها فى بعض الاوقات وعند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله، كالنار والماء وغيرهما كما بيناه، يكون لا محالة من هذا القسم الثانى وهى قليلة بالقياس الى الكل، ووقوع التقاوم^١ المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كماله ايضاً فيها قليل، فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر وبعض المركبات وفى بعض الاوقات.

واما الاقسام الثلاثة الباقية التى تكون شراً محضاً او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر، فغير موجود، لان الموجودات الحقيقية والاضافية تكون لا محالة اكثر من الاعداد الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور.

فثبت ان المخلوقات قسمان لاغير: خير محض وجوداً واثراً، وخير يلزم وجوده شر، وهذان القسمان كما ينقسم اليها افراد مطلق الوجود الممكن كذلك ينقسم اليها افراد الانسان ولكن بحسب النشأة الثانية، لان من افراد الانسان من كان وجوده الاخرى الخارج من القوة الى الفعل وجوداً خيراً لاشرفية اصلاً ومنهم من كان وجوده مع الشر، ومن هذا القسم من كان الغالب عليه الالم الدائم والعذاب الابدى.

وقد سبق منا ان وجود نفس الالم من الشر الحقيقى، فالبالغ فى الشقاوة هو الذى وجوده الادراكى عين الجهل والضلال وهذا لا يتصور فى الدنيا، لان ما فى الدنيا اجسام وصور وليس وجودها عين الالم والعذاب، وانما يمكن ذلك فى الاخرة لان وجود كل من كان فيها وجود ادراكى، فاذا كانت نفس رسخت فيها هيئة الجهل والضلال وخرجت ذاتها من القوة الى الفعل فى جانب الشقاوة الصرفة من غير جهة كمالية فيه، كان وجودها الاخرى نفس الالم والاذى من غير راحة، فكان وجودها شراً محضاً لا خير فيه، فهو فى طرف المقابل للقسم الاول الذى لاشرفيه، فلا يبعد ان يكون المراد من القسمين المذكورين فى هذا الحديث الالهى هذين المتقابلين من اصناف النفوس الانسانية.

قوله: خلقت الخير واجريته على يدى من احب فطوبى لمن اجرته على يديه، اشارة الى الانسان الكامل فى العلم والعمل. وقوله: و خلقت الشر واجريته على يدى من اريده فويل لمن اجرته على يديه، اشارة الى البالغ فى الجهل والرذيلة، فهما الغايتان فى الخير والسعادة والشر والشقاوة وما بينهما وسائط لا تعد ولا تحصى.

الحديث الثانى

وهو الثانى والتسعون وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابي عمير عن محمد بن الحكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول: ان فى بعض ما انزل الله من كتبه: انى انا الله لا اله الا انا خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن اجرته على يديه الخير و ويل لمن اجرته على يديه الشر و ويل لمن يقول كيف ذا و كيف ذا.»

الشرح

قد شرح ما سبق منه فى الحديث. واما شرح هذه التسمية الواقعة فيه: فالمراد ان الويل لمن يقول: لم صار ذا خيراً و ذا شراً و لم صار ذا من جرى الخير على يديه و ذا من جرى الشر على يديه؟ و قد يطلق حروف الاستفهام بعضها بمعنى البعض فقد يقال: كيف و اين بمعنى «لم» و الغرض ذم الاعتراض على فعل الله و خلقه كما قيل: لماذا هذا التقسيم؟ ولماذا صار السعيد سعيداً جرى الخير على يديه حتى صار له طوبى و حسن مآب و لماذا صار الشقى شقياً جرى الشر على يديه حتى صار له الويل و العقاب و شر مآب؟

و بالجملة: اذا كانت الخيرات و الشرور كلها بارادة الله و قضائه و تقديره مكتوبة

علينا في الازل قبل وجودنا، ومعجونة فينا وقبل صدور افعالنا منا، فما بالنا لا نتساوى ولا نعامل فيها؟ وكيف نحترز عما لا يمكن الاحتراز وكيف نسعى فيما لا تأثير للسعى؟ وبأي شيء يفضل السعيد على الشقي وقد تساويا فيما قدر لهما؟ ان القسمة لما اقتضت هذا التفضيل وكيف انتظم عدل الله فينا مع هذا التفاوت الواقع في التفضيل وقد قال تعالى: واما انا بظلام للعبيد^١، وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون^٢؟

فهذا القائل ان كان غرضه الالتزام والاعتراض وتمهيد العذر فيما هو يصدده من الشرور والمعاصي فلا دواء له الا النار وهو المراد بقوله: ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا؟ فان كان غرضه الاطلاع على كيفية صنع الله ومعرفة حكمته في خلق الاشياء وربط اسبابها الى مسبباتها، فان لم يكن من اهل هذا الاطلاع ولاله استحقاقية ان يرتقى طائر فهمه الى هذا البقاع يقال له: اسكت فما لهذا خلقت، لا يستل عما يفعل وهم يستلون^٣.

ولو لقي اليه شيء من هذا العلم لزاده حيرةً ودهشةً وشرأً وبالأوافة وضلالاً، بل الصلاح والخير فيه ان يلجم بلجام المنع عما لا يطيق الخوض في غمرته. وان كان ممن يكون زيت قلبه صافياً ونفسه زكية وطبعه لطيفاً وذهنه مستقيماً فيجيب له او لا بمثل ما قال الشاعر.

هون على بصرى ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم
اصبر صبراً جميلاً وكن متعرضاً لنفحة من نفحات رحمة الله مترصداً لفتح باب من
ابواب فضله وحكمته، ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يفضى عليك وحيه^٤، اقرع باب
الرحمة بالدعاء ولا تيأس من روح الله اذا تأخرت الاجابة، فلست اول من زل في هذا
المقام وارتاب، واستغفر من هذا الكلام ثم فهم فرجع وتاب، ولا تعتبر بحال موسى
عليه السلام مع الخضر واعتراضه عليه وانكاره بقتل الغلام او تذكر قوله: لقد جئت
شيئاً امراً، لقد جئت شيئاً نكراً^٥، وجوابه: ألم اقل لك انك لن تستطيع معي صبراً،

١. ق. ٢٩. ٢. النحل/ ١١٨ ٣. الانبياء/ ٢٣ ٤. ط. ١١٤

٥. الكهف/ ٧١ و٧٤ ٦. الكهف/ ٧٥

و٢ ثانياً وذلك بعد سكون قلبه وقراره ورجوع سكيته ووقاره.

اعلم ايها السالك سبيل الهدى المعرض عن اغراض النفس والهوى جعل الله عين بصيرتك مكحلة بنور العلم والعرفان وكشف عنها غشاوة العمى والحرمان اسمع ما يشفيك ويكفيك في ازالة الريب ويهديك: ان حقائق الارواح متنوعة وجواهر النفوس مختلفة والاستعدادات ايضاً في مواد الجسمانية والقوايل السفلية متفتنة.

فالارواح الانسية بحسب الفطرة الاولى مختلفة في الصفاء والكدورة والضعف والقوة مرتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالى، والمواد السفلية بازائها بحسب الخلقة متباعدة في اللطافة والكثافة ومزاجاتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي وقابليتها لما يتعلق بها من الارواح متفاوتة.

وقد قدر في عالم التقدير بازاء كل روح ما يناسبها من المواد، فحصل من مجموعها استعدادات لبعض العلوم والادراكات دون بعض موافق لبعض الاعمال والصناعات دون بعض على حسب ما قدره الله في العناية الاولى والقضاء السابق كما قال صلى الله عليه واله: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، اي ذوا معادن وهي ما في خزائن علم الله قبل ايجاد النفوس وابدانها.

فلا يرد علينا انه يلزم مما ذكرت قدم النفوس والارواح. لانا نقول: كينونة حقائق الاشياء في خزائن علم الله وقضائه كينونة اعلى واشرف مما عليه وجودها في عالم الامكان ودار الاكوان.

وبالجملة يتفاوت العقول والادراكات والاشواق والارادات بحسب اختلاف الطبايع والقوى والفرائز والجبالات، فينزع بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر ويستحسن احدهم بهواه ما يستقبحه الثاني.

والعناية الالهية اقتضت نظام الوجود على احسن ما يتصور واجود ما يمكن من التمام، فلو امكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد، ولو تساوت الاستعدادات لفات

١. كأنه عطف على مقابلة المقدر في مقابلة فكانه قال ولا تعتبر بحال موسى اولا عند اعتراضه هكذا؟ و٢ ثانياً وذلك عند سكون قلبه؟ (نورى)
٢. ذو-م-د

الحسن والفضل فى ترتيب النظام وارتفع الصلاح والخير والتمام ولبقى الناس كلهم على طبقة واحدة وحالة واحدة لا يتمشى امورهم ولا يتظم معيشتهم فهلكوا فى ايسر زمان، ولو بقوا فرضاً لبقيت المراتب الباقية فى كتم العدم مع امكان وجودها فكان حيفاً عليها وجوراً لا عدلاً وقسطاً وبقي الاحتياج الى تلك الطبقات فى العالم مع عدمها.

ولو كان البصل زعفراناً والدفلى اقحواناً ولم يوجد البصل والدفلى اصلاً لحرم الناس من منافعهما وتضرروا فى مناجحهم^١ بفقد هما مع امكان وجزدهما. ولو صارت الارض كلها ذهباً خالصاً لهلك الناس جميعاً ولو كان الحديد كله فضة لتضرروا.

وكما لا يختلج فى صدرك ان البصل لم يكن يكن زعفراناً والقيصوم^٢ زعفراناً والارض ذهباً والحديد فضة، فلا ينقدح^٣ فى بالك ان البازل لماذا لم يكن سحباباً^٤ والفقير سلطاناً والشقى سعيداً والجاهل حكيماً والوهم عقلاً؟

اذ لو كان كذلك لاضطر السلطان الى صنعة الكنس والحكيم المتأله الى مباشرة الرجس فابقى التناسل على تقدير التماثل ولم يبق السلطان سلطاناً والقهرمان قهرماناً ولاختل لانظام وظهر الهرج والمرج فلم يكن ذلك عدلاً بل كان ظلماً وجوراً.

فالعدل هو تسوية المواد والاشباح بحسب الارواح وتعديل الامزجة بحسب الانواع وتوزيعها على الاصناف والاشخاص وتوجيه الافراد من كل نوع الى ما يناسبها من الغايات، فمن اساء عمله واخطأ فى اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان اهلاً للشقاوة فى معاده وينادى فى لسان المالك: مهلاً، فيداك اوكتا وفوك نفخ^٥. وانما قصر استعداده واطلم جوهره لعدم امكان كونه احسن

١. اى: حاجاتهم. ٢. نبات طيب الرائحة يتداوى به. وبالفارسية: بومادران.

٣. ينقدح - م. يتعرض - د. ٤. سحباباً - ط.

٥. قال المفضل: اصله ان رجلاً كان فى جزيرة من جزائر البحر فارادان ان يعبر على ريق قد نفخ فيه فلم يحسن احكامه حتى اذا توسط البحر فخرجت منه الريح ففرق، فلما غشيه الموت استغاث برجل فقال له: يداك... يضرب لمن يحسن على نفسه الحين.

مما وجد، كما لا يمكن ان يلد القرد انساناً مثلاً في احسن صورة واكمل سيرة، واليه الاشارة في قوله: ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لا ملئز جهنم من الجنة والناس اجمعين^١، وقوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون... وجعلنا من بين ايديهم سداً... الآية. وقوله: ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس... الآية، وقوله: من يهد الله فهو المهتد^٢... الآية.

وكما لا تعترض على اقبح الناس انه لم لا يكون مثل يوسف في الحسن، فكذلك لا تعترض على شر الناس كابى جهل لم^٣ لا يكون مثل خير الناس كمحمد صلى الله عليه واله واعذرهم، فان اختلاف الفرائض والشمائل كاختلف الاشكال والطبائع وحسن الخلق وقبحه في النفوس كحسن الخلق وقبحه في الابدان.

واما كيف السبيل الى احتراز عما يجب الاحتراز عنه؟ فان شريف النفس نجيب الجوهر طيب الاصل لطيف القريحة قلما بهم بشىء مما ليس في فطرته ولم يقدر له من الفواحش والردائل لعدم المناسبة، واذا هم نادراً بشىء منها لغلبة صفة من صفات نفسه وقواه واستيلاء داعية من دواعي وهمه وهواه او هيجان من شهوته و غضبه زجره زاجر من عقله وهداه كما قال تعالى في يوسف عليه السلام: ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه^٤، واذا كان دون ذلك في صفاء الجوهر وحسن الاستعداد فلا يتزجر الا بزجر زاجر خارج من الشرع والسياسة والناصح والاديب وغير ذلك ويستحي منه، فاذا هم بشىء مما فطر به من المحاسن وجد باعثاً من عقله و درايته و ناصراً من توفيقه و هدايته فيقدم عليه بشوقه و شعفه لمناسبته اياه لا ينتهى عنه بدفع دافع و لومة لائم ولا يمنعه منع مانع وان كان دون ذلك احتاج الى محرض و باعث و شوق^٥ من خارج.

والخسيس النفس الخبيث الجوهر الردئى الاصل بالعكس في جميع ما ذكر، وكل واحد منهما يشناق الى ما يفعله بطبعه و يحبه و يستحسنه، ولهذا يحشر به و معه الى

١. هود/ ١١٨ و ١١٩ ٢. يس/ ٧ و ٩ ٣. اعراف/ ١٧٩ ٤. الكهف/ ١٧

٥. و تعذرهم لم - ط ٦. يوسف/ ٢٤ ٧. محرض و باعث و مشوق - م - د

ما يؤزل اليه وان كان يعلم ان ضده اجود واحسن، كمحبة الزنجى ولده مع قبحه دون الغلام التركى مع علمه بحسنه.

فهذا ما قصدنا ايراده فى شرح هذا الحديث بعبارة محررة ذكرها بعض الامثال فى مثل هذا المقام فارودناها بلا تبديل فى اكثرها لضيق الوقت عن اختيار الفاظ حسنة فى كل مطلب، اذ الغرض الاصلى ليس الاظهار الحق واعلام العلم وتبيين الحكمة، فاي عبارة اتفقت لذلك كفت فى هذا الغرض.

الحديث الثالث

وهو الثالث والتسعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بكار بن كردم»، كوفى من اصحاب الصادق عليه السلام. «عن مفضل بن عمر و عبدالمؤمن الانصارى»، فى كتاب النجاشى: عبدالمؤمن بن القاسم بن قيس بن قيس^١ فهذا الكوفى ابو عبد الله الانصارى. و ايضا فى النجاشى و «صه» اسند عنه اخو بومريم^٢ الانصارى من اصحاب الباقر عليه السلام ثقة هو و اخوه و هو ابو مريم عبدالغفار بن القاسم روى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام و قيس بن فهد صحابى. و فيه ايضا: توفى سنة سبع و اربعين و مائة و هو ابن احدى و ثمانين سنة له كتاب روى عنه جماعة منهم سفيان بن ابراهيم بن يزيد^٣ الحارثى و فى الفهرست ابراهيم بن سليمان الخراز. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال الله عز وجل: انا الله لا اله الا انا خالق الخير و الشر فطوبى لمن اجرى على يديه الخير و ويل لمن اجرى على يديه الشر و يل يقول كيف ذا و كيف هذا؟ قال يونس: يعنى من ينكر هذا الامر يتفقه^٤ فيه.

١. بن القاسم بن قيس بن قيس بن فهد الانصارى «جش» و فى جامع الرواة: فهد الكوفى ابو عبد الله الانصارى. وعده ابن النديم فى الفهرست من فقهاء الشيعة.

٢. ابى مريم «جامع الرواة» ٣. مرثد «جش» يزيد «جامع الرواة» ٣. يتفقه (الكافى)

الشرح

قدم شرح مثله. واما ما ذكره يونس بن عبد الرحمن فى معنى قوله عليه السلام: ويل لمن يقول كيف هذا من قوله: من ينكر هذا الامر يتفقه فيه. فاراد به ان من كان فى نفسه انكار هذا الامر اى مذهب اهل الحق يجب عليه ان يتفقه فيه حتى يعلم انه الحق والاستحق الويل والعذاب الدائم، وهذا وان كان صحيحاً فى نفسه لكن الذى ذكرناه اشمل وافيد وحمل كلام الله على المعنى الاعم الاشمل انسب واليق و خصوصاً اذا كان منزلاً فى الكتب السالفة كما فى الروايتين الاوليين.

نعم! ما ذكره احد خصوصيات الحكم الكلى الشامل وتفصيله واما الانحصار فى هذا المادة المخصوصة فغير لازم.

ومن هذا القبيل ما يروى عن الائمة عليهم السلام: ان الصراط المستقيم هو امير المؤمنين عليه السلام والنبأ العظيم الذى هم فيه مختلفون امير المؤمنين عليه السلام وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم، هو على بن ابي طالب عليه السلام وان قوله تعالى: وبشر معطلة وقصر مشيد، الاول هو الامام الصامت والثانى هو الامام الناطق، وامثال ذلك فى ايات كثيرة مرادهم ما اشرنا اليه.

وكذا ما فى التفسير المنقول عن امامنا ومولانا ابي محمد حسن العسكري عليه السلام من حمل اكثر الايات على احوال الائمة واحكامهم واحوال خصومهم والجاحدين لميزلتهم والغاصبين حقهم ليس المراد به ان معنى الاية منحصر فيه، بل ذلك احد محامله ومعانيه وبعض بطونه وفحاويه، بهذا يدفع عنا تشنيعات العلماء العامة. والله اعلم باسرار كلامه.

باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين

و هو الباب التاسع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه اربعة عشر حديثاً:

الحديث الاول

و هو الرابع و التسعون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن سهل بن زياد و اسحق بن محمد»، مشترك بين عدة من الرجال و كأنه اسحق بن محمد البصرى يكنى ابا يعقوب يرمى بالغلو من اصحاب الجواد عليه السلام «صه» و فى الكشى: انه من الغلاة ثم عن ابى النضر ابو يعقوب اسحق بن محمد البصرى كان غالباً مولعاً بالحمامات المراءيش و هو احفظ من لقيته. 'و غيرهما رفعوه قال: كان امير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجتا بين يديه، ثم قال له: يا امير المؤمنين! اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله و قدر؟ فقال امير المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ ما علوتم تلمة و لا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله و قدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائى يا امير المؤمنين فقال له: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الاجر فى مسيركم و انتم سائرون و فى مقامكم و انتم مقيمون و فى منصرفكم و انتم منصرفون و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا اليه مضطرين.

فقال له الشيخ: و كيف لم تكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا اليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و متقلبنا و منصرفنا؟

فقال له: و تظن انه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً، انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهى و الزجر من الله و سقط معنى الوعد و الوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمداً للمحسن و لكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة لاوثان و خصماء الرحمن

وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها، ان الله تبارك وتعالى كلف تخبيراً ونهى تحذيراً واعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطمع مكرهاً ولم يملك مفوضاً ولم يخلق السماوات والارض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً. ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، فانشأ الشيخ يقول:

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً
اوضحت من امرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احساناً

الشرح

المنصرف قد يجنى بمعنى المكان وقد يجنى بمعنى المصدر والثاني هو المراد هيئتها وهكذا لفظ المسير والمنقلب والمقام، والمراد بكل منها هو المعنى المصدري في هذا الحديث. وجثا، اي جلس، والعناء المشقة اسم من عنى بالكسر عناء اي تعب ونصب. والتلعة ما ارتفع من الارض وقد يجنى بمعنى ما انهبط منها وهو من الاضداد وقال ابو عمرو: التلاع مجارى اعلى الارض الى بطون الاودية. ومه اسم مبنى على السكون سمي به الفعل معناه: اكفف لانه زجر: فان وصلت نوئت فقلت مه^١. والحتم الواجب.

لما سأل الشيخ السائل عن كون مسيرهم الى الشام، اكان بقضاء من الله وبقدره و اجابه امير المؤمنين عليه السلام بما حاصله: ان جميع افعالهم وحركاتهم وسكناتهم بقضاء الله وقدره، خطر بباله اشكال وتقرير اشكاله انه: اذا كان مسيرنا وسائر افعالنا بقضاء الله لم يكن لنا في تعبنا وعنائنا ثواب واجر وهو المراد بقوله على طريقة الاستفهام: عند الله احتسب عنائي؟ اي هل عند الله احتسب عنائي ومشقتي وانا مضطر في فعلی؟ لما كان ظاهر كلامه مجرد السؤال عن ترتب الاجر والثواب على مشقته في ذلك السفر اجاب عليه السلام على طبق سؤاله بثبوت الاجر العظيم من الله ولين كان معه على مسيرهم الى الشام حال كونهم سائرين وعلى اقامتهم في صفين

مدة كونهم مقيمين وفي انصرافهم حين كانوا منصرفين، ونبه على دفع ما استشعر من سؤاله مما اختلج بباله بقوله عليه السلام: ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين.

ثم لما اعاد الشيخ سؤاله تارة اخرى على صورة الاستدلال وتقرير الاشكال فقال: فكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فاجابه عليه السلام بقوله: وتظن انه كان قضاء حتماً وقدرأ لازماً؟ اي وتزعم انه اذا كانت افعالنا بقضاء الله وقدره يلزم سلب الاختيار عنا في فعلنا فيكون المقضى حتماً علينا والمقدر لازماً لذاتنا ولم يبق فرق بين المختار والمضطر.

ثم بين مفساد هذا الظن الاول انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، اذ لا اجر ولا عقوبة على الفعل المجبور.

الثاني انه بطل الامر والنهي والزجر من الله لمن لا اختيار له.

والثالث انه حيثئذ سقط معنى الوعد والوعيد اذ لا فائدة فيهما.

والرابع انه لو كان كذلك لم يكن لائمة للمذنب على ذنبه ولا محمداً للمحسن على احسانه.

والخامسين انه على ذلك التقدير كان المذنب اولى بالاحسان من المحسن وكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب. ولعل وجه ذلك: ان المذنب بصدور القبائح والسيئات منه متألم منكسر البال لظنه انها وقعت منه باختياره وقد كانت بجبر جابر وقهر قاهر فيستحق الاحسان، وان المحسن لفرحانه وتبجحها بصدور الحسنات عنه وزعمه انه قد فعلها بالاختيار اولى بالعقوبة من المذنب.

وقوله: تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، يعني ان القول بنفي الثواب والعقاب والامر والنهي وسقوط الوعد والوعيد وما يلزم ذلك مقالة اخوان الكفرة واعداً الله واولياء الشيطان.

وقوله: وقدرية هذه الامة ومجوسها، اى تلك مقالة قدرية هذه الامة وقد ورد الحديث فيهم: ان القدرية مجوس هذه الامة. واختلفوا فى ان المراد بالقدرية الواقعة فى الحديث ائى الفريقين؟ وكل منهما يقول ان المراد هو الآخر، اذ لكل منهما وجه من الشبهة بالمجوس القائلين بان: الخير والشر ليسا متباين من غيرنا وان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن. فالقائلون بان العبد مجبور فى فعله هم كالمجوس فى قولهم الاول^١، والقائلون بان العبد فاعل فى فعله مفوض اليه اختيارهم كالمجوس فى قولهم الثانى^٢. ولكن المراد بالقدرية ههنا هى المجبرة، لان الكلام كان فى نفى الاختيار عن العبد.

ثم لما نفى عليه السلام دليل الخصم والزمه ما يلزم من المفاسد الشنيعة شرع فى الجواب على وجه ينحل به عقدة الاشكال وتزول به وسوسة الوهم والخيال فقال: ان الله تبارك وتعالى... الى اخره.

واعلم انه يمكن تقرير هذه الاشكال ودفعه بوجهين بناء على تفسير القضاء بوجهين: احدهما بمعنى الامر كما فى قوله تعالى: وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه^٣، وهو الظاهر من قوله فى رواية نهج البلاغة: ان الله سبحانه امر عباده بتخييراً ونهاهم بتحذيراً، ومن قوله ههنا: ان الله تبارك وتعالى كلف تخييراً ونهى تحذيراً.

والثانى بمعنى العلم الملزم والايجاد الواجب على وفقه^٤ وهو ان القضاء عبارة عن ابداع الاول تعالى لصور الموجودات الكلية والجزيئية التى لانهاية لها من حيث هى معقولة فى العالم العقلى. ثم لما كان ايجاد ما يتعلق منها بمواد الاجسام فى موادها واخراج المادة من القوة الى الفعل غير ممكن الا على سبيل التعاقب والتدرج لا متنازع قبولها لتلك الكثرة دفعة، وكان الجود الالهى مقتضياً لايجادها وتكميل المادة بابداعها فيها واخراج ما فيها من قبول تلك الصور من القوة الى الفعل، قدر بلطف حكمته وجوده زماناً تنقطع ليخرج فيه تلك الامور من القوة الى

١. اى: الخير والشر ليسا متنا. ٢. اى: القول بالشرىك. ٣. الاسراء/ ٢٣.

٤. اى: على العلم. ٥. اى: الكثرة.

الفعل واحداً بعد واحد فيصير في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها. فالقدر عبارة عن وجود هذه الاشياء مفصلة واحداً بعد واحد في موادها السفلية الخارجية بعد ان كانت مقدرة في صحائفها العلوية بايدي المدبرات النفسانية كما قال تعالى: وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم.

فتقرير السؤال على الوجه الاول: ان الله لما قضى وحكم علينا وامرنا بصدور افعالنا من مسيرنا وموقفنا ومرجعنا كنا مكرهين في افعالنا مضطرين في احوالنا كلها فلا ثواب ولا اجر لنا في فعلنا كما لا ثواب في الفعل المكروه والمضطر.

و تقرير الجواب. ان امره تعالى ونهيه وتكليفه ليس امر اجبار او اكراه كما قال: لا اكراه في الدين، بل امره تعالى امر تخيير ونهي نهى تحذير فلا ينافي امره ونهيه وتكليفه اختيار العبد في فعله وتركه. لانه في الحقيقة راجع الى اعلام وتنبيه كانه قيل: من فعل هذا فله الثواب ومن تركه او فعل ضده فله العقاب. و تقرير الكلام على هذا الوجه القناعي غير كاف في حسم مادة الاشكال.

فالاولى ان يقرر السؤال والجواب بناء على تفسير القضاء بالعلم الازلي فيقال: لما كان جميع ما يصدر عنا من الاعمال والافعال قبل صدورها مقضية مقدرة بهيته و زمانه في عالم اخر مكتوبة علينا قبل وجودنا، فلا يمكن لنا خلاف ما قدر لنا وكتب علينا فلا اختيار لنا في فعل وترك وطاعة ومعصية.

و حيثئذ يمكن تقرير الجواب على وفق ما ذكره عليه السلام بان: سبق علمه تعالى و جريان قضائه وقدره لا يوجب علينا الحتم والجبر والاضطرار ولا ينافي القدرة لنا و الاختيار ولا ايضاً حسن تكليفه وثوابه وعقابه، لان معنى الاختيار ان يكون للعبد قوة فاعلية صالحة للفعل والترك يقال لها القدرة، وقوة اخرى علمية مدركة للضع والضرر والافه والشرفى جانبى ما يقدر عليه، وقوة اخرى ارادية باعثة تطيعها القوة المسماة بالقدرة بحيث متى انبعثت الارادة لفعل او ترك بحسب ما ادركته النفس واذ عته بقوته الادراكية اطاعتها تلك القوة ففعلت او تركت، وذلك امر لا ينافي علم الله تعالى بما

يقع او لا يقع من الطرفين، فان حصل وجوب بعد تصور نفع^١ مظنون او مجزوم و انبعثت ارادة عازمة، فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق ولان موضوعيهما متغايران، فموضوع الامكان هو القدرة على الطرفين نفس تلك القوة الفاعلة المحركة للاعصاب قبضاً وبسطاً ثم للاعضاء اقدماً واحكاماً وموضوع الوجوب هي مع انضمام الداعي والارادة.

ثم ان التكليف لم يرد على العبد بمجرد ما فى علم الله وقضائه بل له مبدأن: احدهما فاعلى وهو حكمته تعالى اعنى ايجاده الموجودات على احكم وجه واتقنه وشوق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كمالها شوقاً ملائماً لها. والثانى قابلى وهو كون العبد بالصفة المذكورة من الاختيار، ولذلك ذكر عليه السلام من لوازم الاختيار والتكليف المقصود من الحكمة لغايته اموراً عشرة.

الاول امره تعالى لعباده تخيراً وقوله: تخيراً، مصدر سذمسذ الحال اى حال كونهم مختارين.

الثانى نهيمهم تخذيراً وتخذيراً مفعول له.

الثالث تكليفهم اليسردون الوسع والطاقة ليسهل عليهم العمل فيرغب فيه الكل. الرابع عدم تكليفهم العسير كما وقع فى بعض الروايات لغرض ان يكونوا على صفة الاختيار والرغبة فلا يتخرجون بالعسرة الى تكليف^٢ ما لا يطاق كما اشار اليه تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر^٣.

الخامس اعطائه على القليل فى العمل العاجل كثيراً من الثواب الاجل وذلك من لوازم اختيارهم للاخرة.

السادس انه تعالى لم يعص حالكونه مغلوباً عنهم اذ، هو القاهر فوق عباده^٤، بل لانه خلى بينهم وبين افعالهم وهاهم وذلك من لوازم اختيارهم.

السابع انه تعالى لم يطع مكرهاً اى لم يكن طاعة مطيعهم له عن اكراه منه تعالى لهم عليها وذلك من لوازم اختيارهم.

الثامن انه تعالى لم يملك عباده القوة والقدرة مفوضاً حتى يفعلوا كل ما شاؤوا فهلكوا بل امرهم ونهاهم فبعث اليهم الرسل وابشرهم وانذرهم.

التاسع انه لم يبعث الانبياء عبثاً وفي عبارة نهج البلاغة: لم يرسل الانبياء لعباً ولم ينزل الكتب عبثاً^١ بل ليعرفوا وجوه تكليفهم واحكام افعالهم التي امروا ان يكونوا عليها وبيان حدود الله التي امرهم بالوقوف عندها وعدم التجاوز عنها، وكل ذلك من لوازم اختيارهم وعلامات انهم غير مضطرين ولا مجبورين.

العاشر ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا بل هي مشتملة على وجوه من الحكمة والمصلحة. منها وهي العمدة: انسياق عباده الى غايات وجودهم وماخلقوا لاجله. ومنها: ان يحصل لعباده بما وهب لهم من الفكر في اياتها المنتشرة في الافاق والانفس الاعتبار^٢ والتذكر فيتنبهوا من ذلك للطيف حكمته ويستدلوا على كمال عظمتهم وقدرته وكيفية صنعه وابداعه وملكوته كما قال تعالى: ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الاباب^٣... الى قوله: ربنا ما خلقت هذا باطلا^٤.

ثم زجر ونفر عليه السلام عن اعتقاد غير ذلك كاعتقاد الطباعية والذهرية الذين ظنوا ان وجود الافلاك وما فيها انما هو بمجرد الطبع ليس لها غاية وحكمة بان ذلك ظن الذين كفروا. الاية اقتباساً من القرآن.

هذا ما يتعلق بشرح هذا الحديث فان اردت ايضاح المرام وبسط الكلام في تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك مستيقظاً وفرغ لى قلبك مفتظناً. ان في ذلك للذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد^٥ فنقول:

لما تحقق وتبين ان جميع الاشياء صادرة من الله تعالى وهو عالم بصدورها يريد لها غير كاره وهو معنى مختارته تعالى كما مر. والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول وهو في الازل عالم بجميع الكليات والجزئيات على ما هي عليه علما

١. الكتاب العباد عبثاً «نهج البلاغة» وبعدها (بل ليعرفوا...) كلام الشارح قدس سره.

٢. مفعول وهب. ٣. ال عمران / ١٩٠ ٤. ال عمران / ١٩١ ٥. ق / ٣٧

عقليا دفعة واحدة و هو القضاء و خروجهما من القوة الى الفعل مفصلا بحسب ارادته و قدرته و مشيئته واحداً بعد واحد هو القدر.

و بالجملة قدره تفصيل قضائه فكل ما يقع فى هذا العالم مقدر بهيئته و زمانه فى عالم اخر قبل وجوده. فان اشته عليك حال الافعال المنسوبة الى الاختيار و تخيل لها انك على ' هذا التقدير تكون بالاضطرار فما بالتا تنصرف فيها بالتدبير و التغيير و تنصرفها بالتقديم و التأخير، على انا نجد الفرق بين المجبور عليه و المضطر فيه و المجبر و المخير و المختار و المضطر، فلماذا يؤاخذ بها و يعاقب عليها او يؤجر و يثاب بقصدها و ما الفرق بين سهوها و عمدتها و كيف يتجه المدح و الذم لنا و انى يتوجه الامر و النهى الينا و اى فائدة للتكليف بالطاعات و النهى عن السيئات و دعوة الانبياء بالمعجزات و الايات و اى تأثير للسعى و الجهد و اى توجيه للوعد و الوعد و ما معنى الابتلاء فى قوله تعالى: ليلبوكم ايكم احسن عملاً؟' و ما لا يحصى كثرة من الايات الدالة على ان مدار التكليف على الاختيار و بناء الامر فى الاختيار^٢ على الاختيار، بل تكون قاعدة التكليف على هذا التقدير عبثاً و هباءً و اكثر كلام الاكابر هدراً و هواءً؟ فاستغفر الله العظيم و تب اليه.

ثم تأمل جريان الامر الالهى فى مجارى القضاء و القدر و تفكر فى ترتب سلسلة الاسباب و العلل و تدبر مبانى الامور حق التدبر و معانى الايات بقوة التفكير عسى الله ان يؤيدك بالتوفيق بعد الاستغفار فيادر عند التحقيق الى الاعتذار، اذا القضاء و القدر انما يوجبان ما يوجبان بتوسط اسباب و علل مترتبة منتظمة بعضها ملهبرات و معدات كالنفوس السماوية و الحركات و الاوضاع الفلكية و الصور اللاحقة المادية و الامور الجارية مجرى الامور الاتفاقية و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانية و الحركات و السكنات الحيوانية و بعضها فاعلات و مفيضات كالمبادئ العالية من الجواهر العقلية و بعضها قوابل و استعدادات ذاتية و عارضية بها يختص بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتبا و انتظاماً متقناً معلوماً فى القضاء السابق.

١. يخيل لك انها على - م - د ٢. الملكى / ٢ ٣. الاختيار - م - د

فاجتماع تلك الامور والاسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك المدبر المقضى المقدر، وعند تخلف واحد منها او حصول مانع بقى وجوده فى حيز الامكان كان لم يكن واحد منها سواء، فاذا كان من جملة الاسباب وخصوصاً القرية منها وجود هذا الشخص الانسانى او الحيوانى وادراكه وعلمه وقدرته وارادته وتفكره وتخيله اللذان يختار بهما احد طرفى الفعل والترك اختياراً واجبا وقوعه بجميع تلك الامور المسماة علة تامة ممكنة بالنسبة الى كل واحد منها، فوجوبه لا ينافى كونه بالاختيار بل يؤكداه. كيف وانه ما وجب الا به. ولنفصل لك هذا الجملة تفصيلاً واضحاً ونبينا بياناً شافياً.

فاعلم انّ الشئ مالم يجب لم يوجد والافعال الاختيارية اوجبها حصول الارادة وتحقق العزم بالاضطرار، وان المراد ههنا بالارادة ما اشرنا اليه فيما سبق العزيمة الثابتة الباعثة الجازمة على الفعل او الترك وهى كسائر احوال النفس من العلم والادراك والقدرة والشوق كيفية نفسانية، فانا اذا ادركنا شيئاً وعلّمناه فان اعتقدنا ملائمته او منافرتنا لنا دفعة بالوهم او ببديهة العقل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه دفعة يتبع ذلك الشوق ارادة جازمة هى العزم الجازم، واذا انضقت الى القدرة التى هى هيئة القوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك الاعصاب والاعضاء فيحصل الحركة واجبة بالاختيار وهو انضمام الارادة الى القدرة، وان لم نجد الملائمة او المنافرة بالضرورة وببديهة الوهم او العقل استعمل العقل قوّة التفكير والوهم قوّة التخيّل لطلب الترجيح بارادة عقلية او وهمية فتحرّك حركة اختيارية نفسانية فى الطلب.

فربما كان الشئ ملائماً ببعض الوجوه منافراً ببعض اخر، ككونه ملائماً لبعض الحواس غير ملائم لبعضها، او ملائماً لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها، او ملائماً للمحس غير ملائم للعقل او بالعكس، او ملائماً فى الاجل غير ملائم فى الاجل او بالعكس، او ملائماً بحسب بعض المصالح غير ملائم بحسب بعضها، وبسبب كل

ملائمة داع وبحسب كل منافرة صارف، فان ترجعت الدواعى حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل بانضمام ذلك العزم الى القدرة الذى هو الاختيار، وان ترجحت الصوارف حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار وهناك يتوجه الشئ والملازمة والمدح والذم بحسب حسن الاختيار وسوء الاختيار الواقعين بقوة التفكير والتخيل ويترتب الثواب والعقاب ويظهر الفرق بين المكروه والمختار، وربما لا يظهر وجه الرجحان فبقى النفس فى التردد والتحير حتى لاح لها وجه الرجحان فيبقى متحيراً ابداً.

فان قلت: مع حصول القدرة والارادة ان كان الترك ممكناً لم يكن الفعل واجباً، و ما لم يجب لم يوجد، وان لم يكن ممكناً لم يكن الفاعل مختاراً؟ قلنا: الترك غير ممكن، ولا يلزم من ذلك نفى الاختيار، فان الفعل الاختيارى ما يكون الاختيار من جملة اسبابه ويكون صدوره موقوفاً على الاختيار لا ما يكون ممكناً على تقدير علته التامة التى من جملتها الارادة، ولا شك ان وجود الارادة والقدرة والادراك والعلم وغيرها من احوالنا النفسانية وقوانا والاتماع ترتبها كلها بفعل الله وقضائه لا بفعلنا واختيارنا والاتسلسل القدر والارادات الى لانهاية او دارت كلاهما محال.

فان قلت: ان الله عالم قبل افعال العباد بها فلا يمكن ان يصدر عنهم خلافها وذلك يستلزم الجبر؟

قلنا: هذا منقوض بافعال الله الحادثة فان كان عالماً بها فى الازل قبل فعلها فلا يمكن عند صدور خلافها فيكون سبحانه مجبوراً فى فعله، فكل ما كان جوابكم فهو جوابنا. والحق فى الجواب ان يقال: علمه تعالى بوقوع الفعل من العبد المستوقف على اسبابه وعلله التى من جملتها قدرة العبد وعلمه واختياره لا ينافى اختياره ولا يستلزم الجبر.

فان قلت: لا فائدة فى التكاليف الشرعية لان سعادة العبد لا تخلو اما ان تكون مقدرة او لم تكن، فعلى تقدير التقدير يحصل المقدّر البتة وعلى تقدير خلافه لا يحصل البتة، اذ لاراد لقضائه، وعلى كلا التقديرين يكون السعى فى الاعمال و

ارتكاب المشاق عبثاً فلا فائدة للتكليف والترغيب والتأديب ولا تأثير للسعي والجد والتهديد والترهيب والوعد والوعيد؟

قلنا: المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه، وكما ان الاشياء الداخلة في وجود الانسان كالقدرة والعلم والارادة من جملة اسباب الفعل فكذلك فاحدس ان الامور الخارجة ايضاً من جملتها، فالذعوة والتكليف والارشاد والتهذيب والوعد والترغيب والايعاد والتهديد امور جعله الله مهيئات الاشواق والدواعي الى الخيرات والطاعات واكتساب الفضائل الكمالات ومحركات على اعمال حسنة وطاعات محمودة واخلاق جميلة وملكات فاضلة مرضية مكمله لنا نافعة في معاشنا ومعادنا يحسن بها حالنا في دنيانا ويحصل بها سعادتنا في اخرانا او محذرات عن اضرارها من الشرور والقبايح والذنوب والرذائل مما يضرنا في العاجل ونشقى بها في الاجل.

وكذلك السعي والجد والتدبير والحذر اذا قدرت مهيته لمطالبنا موصلة ايماننا الى مقاصدنا مخرجة لكمالاتنا من القوة الى الفعل وجعلت اسباباً لما يصل اليها من اوزاقنا وما قدرلنا من معاشنا او همتنا لنا في عاقبتنا او يصرفه الله تعالى عنا من المكاره ويدفعه عنا من المضار والمفاسد مقدرة لنا واجبة باختيارنا كما قال تعالى لمن سأل (ص) هل الدواء والرقية من قدر الله؟ قال: الدواء والرقية ايضاً من قدر الله، ولما قال (ص): جف القلم بما هو كائن، قيل: فقيم العمل؟ فقال: اعملوا وكل مسير لما خلق له، ولما سئل انحن في امر فرغ منه او في امر مستأنف؟ قال: في امر فرغ منه وفي امر مستأنف.

ومن هذا علم ان كل ما يصدر عنا من الحركات والسكنات والحسنات والسيئات محفوظة في القضاء مكتوبة لنا وعليها في القدر واجب صدورها عنا مع كونها باختيارنا كما قال تعالى: وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر^١، قال: ونكتب ما قدموا واثارهم وكل شيء احصيناه في امام مبين^٢ فهي معرفات لسعادتنا وشقاوتنا في العقبى ليست بموجبات كما في قول امير المؤمنين (ع) في هذا الحديث: وتظن

انه كان قضاء حتما وقدراً لازماً؟

وكذلك ما روى عن النبي (ص): واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك الا بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعت على ان يضروك بشيء لم يضروك الا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الاقلام وجفت الصحف.

وقال امير المؤمنين (ع): اعلّموا علماً يقينا ان الله لم يجعل للمبد وان عظمت حيلته وقوته مكيدته واشتدت طلبته اكثر مما سقى له في الذكر الحكيم. والشواهد في هذا الباب اكثر مما يحصى.

وما الا ابتلاء فهو اظهر ما اكتسب علينا في القدر وابرز ما اودع فينا و غرز في طباعنا بالقوة بما يظهره من الشواهد و يخرج به الى الفعل من الوقائع والحوادث و التكاليف الشاقة بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، فانهما ثمرات ولوازم و تبعات و عوارض لامور موجودة اي بالقوة فينا، فاذا لم تصدر عنا و لم تخرج الى الفعل لم توجد بعد، او كانت لله تعالى موجودة فينا بالقوة فيكف يحصل ثمراتها و تبعاتها التي هي عوارضها و لوازمها و لهذا قال تعالى: ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين، و امثالها اي نعلمهم موصوفين بهذا الصفة بحيث يترتب عليها الجزاء. و اما قبل ذلك الابتلاء فانه علمهم مستعدين للمجاهدة و الصبر صابرين اليها بعد حين. فهذا تفصيل هذا المقام على محاذاة ما ذكره بعض الكرام، والله ولي الفضل و الانعام و منه الهداية و الاعلام.

الحديث الثاني

وهو الخامس والتسعون و ثلاث مائة

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاح عن حماد بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال: من زعم ان الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على

الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله.

الشرح

الغرض من هذا الحديث التنبيه على بطلان قول المجبرة القائلين بأن فاعل افعال العباد سواء كانت من باب الحسنات او من باب القبائح والسيئات كلها، هو لله تعالى وهو الامر بها، وان الشرور والخيرات كلها منسوبة اليه من غير ان يكون لارادة العباد مدخلية وتأثيراً فيه، وقد علمت بالبرهان فساد هذا المذهب وكذب هذا القول، ولهذا ابطال قول من زعم ان الله يأمر بالفحشاء بان قائله كذب على الله، ولا شك ان من كذب على الله في قوله فقوله كذب وباطل، وابطل ايضاً قول من زعم ان الخير والشر منسوبان اليه بان زاعمه كذب على الله. ولا شك ان من زعم كذباً على الله فزعمه باطل.

واما كونهما كذباً على الله: فاما لمخالفتيهما للبرهان وكل ما نسب اليه تعالى مخالفاً للبرهان فهو كذب على الله فهما كذب على الله تعالى، واما لكونهما مخالفين لصريح القرآن: فكلما خالف صريح القرآن فهو كذب على الله اما حقيقة فهي بداهة ضرورية كون القرآن كله صدقاً وحقاً، واما ثبوت الملزوم^١ ففي القول الاول قوله تعالى: ان الله لا يأمر بالفحشاء^٢، وما في القول الثاني قوله: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك^٣.

فان قلت: فما تقول في قوله تعالى قبيل هذه الآية: قل كل من عند الله؟^٤ قلنا: ليس المراد هي هنا ما ظننته بل لما حكى سبحانه عن كفار قريش بقوله: ان تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندك^٥، امر نبيه (ص) بان يقول لهم ان ما اصابهم من البلاء والمحن بشئ من اعمالهم وسوء افعالهم من عند الله لا من جهة ما يطيطرون بالنبي (ص)، وهذا كما كان قوم فرعون

١. اللازم - النسخة البدل ٢. الاعراف / ٢٨ ٣. النساء / ٧٩ ٤. النساء / ٧٨

٥. النساء / ٧٨

يطيرون بيموسى ومن معه فقال تعالى: انما طائرهم عند الله، ثم على تقدير كون المراد ان الاشياء كلها من عند الله يكون المعنى: ان سلسلة الموجودات ينتهى اليه وان الجميع بقضائه وقدره فلا ينافى ما ذكرناه.

وقد سبق تحقيق استناد الشرور اليه تعالى وكيفية صدورها عنه مع برائته عن استناد القبيح اليه و صدور الشر منه بالذات، وسيأتى تفصيل المذاهب فى افعال العباد ان شاء الله تعالى.

الحديث الثالث

وهو السادس والتسعون و ثلاث مائة

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سألته فقلت الله فوّض الامر الى العباد؟ قال: الله اعزّ من ذلك قلت فجبرهم على المعاصى؟ قال: الله اعدل و احكم من ذلك قال ثم قال الله: يا بن آدم انا اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى عملت المعاصى بقوةى التى جعلتها فيك.

الشرح

قد علمت أنّ كون الافعال الصادرة من العباد بقدرتهم واختيارهم معناه: أنّ من جملة الاسباب والشرائط التى توقف عليها وجود تلك الافعال ادراك العبد وقدرته و ارادته، واما وجود الادراك والقوة والارادة فليس ذلك بقدرة العبد و ارادته بحيث لايتهى الى فعل الحق، بل لايدان ينتهى ارادته اما ابتداء او بتوسطه ارادة اخرى الى ارادة الله تعالى، والالتسلسل الارادات الى غير النهاية وهو محال كما مرّ مع محاليتها وفرض عدم تناهيتها لايدان ينتهى الى ارادة ازلية، وقد فرض لاينتهى هذا

خلف.

بيان ذلك: ان جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها ارادة امر حادث فتحتاج حصولها الى علة قديمة وهى ارادة الله، لأن تأثيره تعالى فى شيء لا يكون الا بارادة. فثبت ان العبد لا يريد شيئا الا ان اراد الله كما قال: وما تشاؤون الا ان يشاء الله. فثبت ان فعل العبد غير مفوض اليه وهو قوله: الله اعز من ذلك اى اعز من ان يجرى فى ملكه الا ما يشاء. ولما ثبت ان من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد علمه و قدرته واختياره فلا يفعل شيئا من افعاله المختصة به الا بعلمه واختياره، واما مثل سقوطه من السطح او صحته او مرضه او حمرة او صفرة او ما يجرى مجرى ذلك مما لم يستطع احدا ان يلومه عليه فهو ليس فى الحقيقة فعله بل من فعل الله فيه بواسطة طبيعة او جدها فى جسميته.

كما ورد ان احدا سأل جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن القضاء والقدر فقال: ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت لم فسقت لم شرب الخمر لم زيت؟ فهذا فعل العبد ولا يقول له لم مرضت لم قصرت لم ابيضضت لم اسوددت لانه من فعل الله فى العبد. فثبت وتبين ان العبد غير مجبور فى ما يصدر عنه المعاصى والسيئات، فهو تعالى منزه عن الفحشاء وذلك قوله: الله اعدل واحكم من ذلك، اى من ان يجبر خلقه على المعاصى ثم يعذبهم عليها.

ومثل هذا الحديث ما روى ان الفضل بن سهل سئل على بن موسى بين يدي المأمون فقال: يا ابا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمطلقون؟ قال: الله احكم من ان يهمل عبده ويكله الى نفسه.

واما قوله تعالى: يا بن ادم انا اولى بحسناك منك وانت اولى بسيئاتك منى، فقد مر بيانه فى الحديث السادس من باب المشيئة والارادة. وقوله: عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيك، اى قوتك على المعصية وان

كانت من فعلى، لكن ما اعطيتك اياها الا لان تفعل بها الطاعات والخيرات لا لان تفعل بها المعاصى والشرور، فالصادر منه تعالى لا يكون الا خيراً، ولا يكون بالذات الا لاجل غاية هي الخير ايضا كفعل الحسنات والطاعات، وانما يؤدى الى شر كفعل المعصية بتمديد لعبد او نقص القابل والله كان عالماً بالجميع، فظهر وانكشف انه تعالى اولى بان ينسب اليه حسنات العبد منها الى العبد وان نسبة سيئات العبد الى العبد اولى منها اليه تعالى لان الخيرات مقتضية مقدرة بالذات وان الشرور مقتضية مقدرة بالعرض.

الحديث الرابع

وهو السابع والتسعون و ثلاث مائة

على بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مزار عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لى ابوالحسن الرضا (ع) يا يونس لا تقل بقول القدريه فان القدريه لا يقولون بقول اهل الجنة ولا يقول اهل النار ولا يقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذى هدىنا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدىنا الله وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال ابليس رب بما اغويتنى فقلت والله ما اقول بقولهم ولكنى اقول لا يكون الا بما شاء الله واراد وقضى، فقال يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ما شاء الله واراد وقضى يا يونس تعلم ما المشيئة قلت لا قال هي الذكر الاول قال فتعلم ما الارادة قلت لا، قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم ما القدر قلت لا قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال ثم قال والقضاء هو الابرام واقامة العين قال فاستاذنته ان اقبل رأسه وقلت فتحت لى شيئاً كنت عنه فى غفلة.

الشرح

الهندسة، قال الجوهري المهندس هو الذى يقدر مجارى القنى حيث تحفر وهو مشتق من الهنداز وهى فارسية فصيرت الزاء سينا لانه ليس فى شىء من كلام العرب زاي بعد الدال والاسم هندسة. انتهى.

والحاصل ان الهندسة معرب هندازة بلغة الفرس القديم ويقال لها فى فارس زماننا «اندازه» يعنى المقدار.

واما المهندس فى عرف اهل التعليم فهو الذى يبحث عن احوال اقسام المقدار وهو الكم المتصل القار، والكم ما يقبل القسمة والمساواة واللامساواة لذاته، فخرج منه بالقيد الاول المعانى المعقولة والمجردات من الجواهر والاعراض وبقيد لذاته سائر المعقولات العرضية والجواهر المادية، اذ قبول شىء منها للقسمة والمساواة وعدمها انما هو بتبعية ما الحقها من الكمية، وبقيد المتصل خرج العدد وبقيد القار خرج الزمان، واقسامه الخط والسطح والحجم، وقد يستعمل بالمعنى الشامل للقار وغير القار فيكون الزمان من اقسامه، فيناسبه المذكور فى قوله (ع) ووضع الحدود من البقاء والفناء.

واعلم ان القدريّة ويقال لها المفوضة ايضاً قوم ذهبوا الى ان الله اوجد العباد و اقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيئتهم وارادتهم وطبق قدرتهم، وزعموا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية، لكنهم فعلوا بارادتهم ما شاؤوا. قالوا وعلى هذا يظهر امور:

الاول فائدة التكليف بالاوامر والتواهي وفائدة الوعد والوعيد.

الثانى استحقاق الثواب والعقاب.

الثالث تنزيه الله عن ايجاد القباح والشرور التى هى انواع الكفر والمعاصى وعن ارادتها، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا من اثبات الشركاء لله فى الابدان حقيقة، ولا شبهة فى انه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله، وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد فى ملكه وان ما كرهه يكون موجوداً وذلك نقصان شنيع فى السلطنة والملكوت، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وبازاء هؤلاء جماعة اخرى ذهبت الى ان لا مؤثر في الوجود الا الله المتعالى عن الشريك فى الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لاعلة لفعله ولاراد لفضائه لا يستل عما يفعل وهم يستلون، قالوا لا مجال للعقل فى تحسين الافعال و تقييها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها، واما المسماة بالاسباب فليست اسباباً على الحقيقة و إنما ارتبط بها بحسب الظاهر وجود الاشياء و لا مدخل اما فى سببية وجودها، لكنه تعالى اجرى عادته بان يوجد الاشياء عقيب تلك الاسباب فكل، من الاسباب و المسيبات صادرة منه ابتداء، قالوا فى ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس له عن شوائب النقصان و الحاجة فى التأثير الى شىء اخر، فهذان الفريقان واقعان فى طرفى التضاد، احدهما يستسى بالقدرى و الاخر بالجبرى وكلاهما اعور دجال.

و ذهب اخرون الى ان الاشياء فى قبول الوجود متفاوتة فبعض منها لا يقبل الوجود الا بعد وجود شىء اخر كالعرض، فانه الذى لا يقبل الوجود الا بعد وجود الجوهر و كالمركب لا يقبل الوجود الا بعد وجود جزئه، فقد رته سبحانه تامة كاملة فى غاية الكمال فيفيض الوجود منه تعالى على الممكنات كلها بحسب قابليتها المتفاوتة، فبعضها صادرة منه بلا واسطة و بعضها بواسطة او وسائط، فمثل ذلك لا يدخل فى الوجود الا بعد سبق امور اخرى لانقصان فى القدرة بل لنقصان فى القابلية. وكيف يتوهم النقصان و الاحتياج فى القدرة مع ان سبب المتوسط ايضا صادر عنها، فالله سبحانه غير محتاج فى ايجاد شىء الى ما ليس بصادر عنه.

و قالوا لا ريب فى وجود موجود على اكمل وجه فى الخير و الوجود و لافى ان صدور الممكنات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام، فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة العلوية و من ضاهاها من العقول الانسانية و اما ما يكون الخير فيه غالباً على الشر فيكون الخيرات داخله فى قدرة الله تعالى بالاصالة و الشُرور اللازمة للخيرات داخله فيها بالتبع كما سبق ذكره.

و من ثم قيل: ان الله يقضى الكفر و المعاصى الصادرة عن العباد لكن لا يرضى

بها، وقيل ايضا: ان الخير برضائه والشر بفضائه على قياس من لسعت الحية اصبعه و كانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع اصلا يقال: هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق.

وانت تعلم ان اسلم هذه المذاهب الثلاثة من الافات واصحها المذهب الاخير لكونه كالمتوسط بين الجبر والتفويض والمزاج المعتدل بين طرفين متضادين. فخير الامور اوسطها.

لكن ههنا مذهب اخر هو مذهب العرفاء المحققين والاولياء الكاملين وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام كما سيلوح اليه بعض الاحاديث الاتية، ونسبته الى المذاهب الثلاثة نسبة الطبيعة الفلكية الى الحار والبارد والمعتدل المنصرى على ما رأينا من كون تلك الطبيعة مع بساطتها جامعة للصفات والكمالات العنصرية على وجه اعلى واشرف مما يوجد فيها، فمن نظر الى الاسباب القريبة لافعال العباد قال بالقدر او التفويض، اى بكونها واقعة فى قدرتنا مقدرة بتقديرنا مفوضة الينا ولهذا قال تعالى: القدرية مجوس هذه الامة، وقيل فى الفرس نظاماً:

چنان كان گبر يزدان واهرمن گفست مراين نادان احمق ساومن گفست
لأنهم اصرروا كالمجوس على ان الشرور صادرة من غير الله بالاستقلال وانها تقع بارادتنا لا بارادته تعالى وفضائه، ومن نظر الى السبب الاول وقطع النظر عن الاسباب المتوسطة وترتيب صدورها وعن السبب القريب وجعل الكل مستندة اليه تعالى ابتداءً بلا مراعات ترتيب وحكمة ونظام وغاية قال بالجبر وخلق الاعمال ولم يفرق بينها وبين افعال الجمادات وكلاهما اعور لا يبصر الا باحدى العينين، اما القدرى فبعينه اليمنى اى النظر الاقوى الذى به يدرك الحقائق، واما الجبرى فبعينه اليسرى اى الاضعف الذى به يدرك الظواهر.

واما الحكيم الذى قلبه ذو العينين وذو النظرين ينظر الى الحق باليمنى فيضيف الافعال كلها خيرا وشرا الى قضاء الله وقدره كما علمت وينظر الى الخلق باليسرى، فثبت تأثيرهم فى الافعال به سبحانه لا بالاستقلال وتحقق بمعنى قول

الصادق (ع) وذلك هو الخير الكثير والفضل الكبير.

واما من اضاف الافعال اليه تعالى بنظر التوحيد واسقاط الاضافات ومحو الاسباب والمسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا او خلق قدرة وارادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما يقوله المجبرة ولا مبايتين لقدرة تعالى وارادته كما يقوله له القدريّة ولا بكونها واقعة بمجموع قدرة وارادة قديمتين وقدرة وارادة جديدتين كما يقول الفرقة الثالثة بل بنحو اخر يشير اليه قوله تعالى: وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى^١، وقوله، قاتلوهم يعذبهم الله يا ايديكم^٢، ولا يعرفه احد الا الكاملون الراسخون في العلم، ولا يكشف عند المقال غير الخيال، بل يحتاج من يريد معرفته الى ان يصير من اهل المكاشفة والمشاهدة دون المفارقة والمناظرة، فذلك هو الذي طوى بساط الكون وخلص عن مضائق البون وخرج من الاين والبين فهو الولي الواصل و المعارف الكامل المكمل. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم^٣.

هذا تفصيل المذاهب في هذا الباب ذكرتها لك لتكون متهيئا ذا بصيرة وتيقظ في طلب ما هو الحق فيها، فلنرجع الى الشرح فنقول: الغرض من هذا الحديث المنع عن القول بمذهب القدريّة والتذهب اليه وبيان بطلانه: فقوله تعالى: يا يونس لا تقل بقول القدريّة، منع عن الاعتقاد به والدّهاب اليه، فان القول اذا تعدى بالباء يراد به الاعتقاد والمذهب وقوله: فان القدريّة لم يقولوا بقول اهل الجنة... الى بما اغويته اشارة الى بطلان مذهبهم بانّه في البطلان والفساد بمثابة لا يقول به احد من العالمين كافرهم ومؤمنهم لا اهل الجنة ولا اهل النار ولا الشيطان الرجيم مع غاية غوايته و ضلّاته.

اما اهل الجنة فقالوا: الحمد لله هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله^٤، فتيقنوا ان اهتادهم الى الجنة ووصولهم الى السعادة الابدية بهداية الله وارادته الازلية وتوفيقه اياهم ولهذا حمدوا الله على الهداية وما حمدوا الا انفسهم على الاهتداء، لانه من لوازم الهداية ولا حمد ولا شكر للازم الشيء بل لملزومه.

واما اهل النار فقولهم: ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين^١، اى غلبته الشقوة على نفوسنا صيرتنا من اهل النار وكنا فى الاصل من صنف اهل الضلال. كما دل عليه كون الخبر جملة اسمية، ففرق بين ان يقولوا كنا ضللنا وبين ان يقولوا كنا قوما ضالين اى من هذا القسم فدل كلامهم بان لم يدخلوا النار باختيارهم بل بما سبق عليهم من القضاء وما كانوا عليه من غلبة الشقاء وكونهم من قسم الضالين.

واما ابليس فقله: فيما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم^٢، جعل اغواء الله اياه سبب غوايته واغوائه للناس.

فان قلت: ما معنى اغواء الله لابليس واضلاله؟

قلت: هو عبارة عن ايجاد عينه غاويا مغويا وخلقه ضالاً مضلاً، وقد حققنا ذلك و بسطنا القول فيه فى كتابنا المسمى بمفاتيح الغيب وفى كتابنا المستقى باسرار الايات^٣. وزبدة الكلام فيه: انّ العوالم والنشآت متطابقة مرتبة فى الشرف والخسة، اذ ما من شىء فى هذا العالم الا وله روح فى العالم الاعلى، وما من شىء فى العالم الاعلى الا واصله من حقيقة ربانية وسره من اسم الهى كما يعرفه الكاملون، وانّ انواع الموجودات الكونية كلها مظاهر اسماء الله وصفاته، ومن الاسماء والصفات ما هو اكثر حيطة واشمل اقساماً كالصفات المتقابلة ومنها ما ليس كذلك فله تعالى صفتا لطف وقهر ورحمة وغضب وهداية واضلال وغيرها من المتقابلات، ولا بدّ فيهما من مظاهر. فالملائكة ومن والاهم من الاخيار مظاهر اللطف والرحمة والهداية والشياطين ومن ضاهاهم من الاشرار مظاهر القهر والغضب والاضلال.

ومن ههنا يظهر سرّ السعادة والشقاوة الازليتين وحقيقة الجنة والنار وحقيقة نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^٤، وسرّ قوله تعالى: يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً^٥، وسرّ قوله تعالى: من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل الله فلا هادى له^٦، وقوله:

١. المؤمنون/ ١٠٦ ٢. الاعراف/ ١٦

٣. نحن بعون الله تعالى وعنايته صححنا هذين الكتابين وعلقنا عليهما تعليقات مفيدة ونقلنا هما ايضاً بلغة الفارسية انتشر بعد زمان.

٤. اللزعة/ ٦ و ٧ ٥. البقرة/ ٢٦ ٦. الاسراء/ ٩٧ والاعراف/ ١٨٦

لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون^١، وقوله: ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس^٢، وايات كثيرة في هذا الباب.

لكن يجب ان يعلم ان الرحمة ذاتية والغضب عرضي وان الهداية بالذات والاضلال بالتبع وان الخيرات ذاتية والشرور تبعية، وهكذا في كل صفتين متقابلتين ومظاهرهما هكذا يجب ان يدرك هذا المقام ويحقق المرام.

واما ما ذكر تعالى بعد قول يونس: ولكن اقول لا يكون الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى من قوله: ليس هكذا يجب ان لا يكون الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى، فلعل وجهه انه تعالى علم من مرتبة يونس ودرجته في العلم والفهم انه زعم ان مشيئة الله و ارادته على نحو مشيئتنا و ارادتنا و شوقنا و غرضنا وان قدره و قضائه كقدرنا و قضائنا و كتصورنا و حكمنا، بل لعله زعم كما زعمت المجبرة انه تعالى مباشر لفاعيلنا القبيحة و الحسنة بآرادته و قصده فهده و علمه و ارشده الى معاني كل واحد من هذه الالفاظ على التفصيل بطريق الاستفهام عن علمه او لا بواحد و احد منها ثم تعليمه اياه ما هو الحق المعنى.

فذكر في المشيئة انها هي الذكر والمراد به علمه تعالى بنظام الخير، لان مشيئته تعالى غير زائد على علمه بغيره، ونحن اذا علمنا امرا مقدورا لنا لم يكن علمنا سبباً لفعلنا له ما لم يحدث فينا شوق اليه ثم ارادة جازمة هي العزم عليه ثم تحريك لاعضاءنا الارادية^٣ وهو ليس كذلك، بل علمه مشيئته، و ذكر في ارادته انها هي عزيمة على ما يشاء و عزيمته ايضا غير زائدة على علمه و مشيئته، و ذكر في القدراته هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و المراد علمه التفصيلي بالجسمانيات المتقدرة الزمانية و المكانية على الوجه الجزئي المتقدر متطابقة لما في المواد الخارجية من مفاد يراها و كمياتها و مدة بقائها و فنائها و هو كما سبق مراراً تفصيل قضائه الذي هو علمه بالاشياء الكلية و الجزئية لكن على الوجه الكلي العقلي المقدس عن التقدر و التغير.

ثم قال في القضاء وهو غير القضاء بالمعنى المذكور السابق على القدر هو الابرام واقامة العين، يعنى ان حكمه تعالى بوجود شيء هو ابرامه اى ايجابه و ايجابه هو نفس ايجاده واقامة عينه وهو بخلاف قضائنا وحكمنا بوجود شيء لأن حكمنا انفعالى وحكمه فعلى، فنفس حكمه بوجود زيد مثلاً على الوجه الذى هو عليه فى الخارج من كنهه وكيفه ومكانه وزمانه هو نفس اقامة عينه وافاضة صورته على مادته من غير حركة او تغير او استعمال الة او مباشرة مادة، بل كما قال تعالى: اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون^١.

فقوله: وكلمته وحكمه وامره و ابرامه نفس افاضيته للاشياء فهكذا يجب ان يعلم مشيئته و ارادته وقدره وقضائه حتى لا يلزم تغير وتكثر فى ذاته وصفاته الاولية ولا نقص وقبح فى افعاله من حيث هى افعاله، لا كما زعمت القدريّة حيث اشركوا به تعالى فى افعاله ولا كما زعمته المجبرة من نسبة القبائح والشرور اليه تعالى من غير واسطة، فسبحان الذى تنزه عن الفحشاء وسبحان الذى لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء.

الحديث الخامس

وهو الثامن والتسعون وثلاث مائة

محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله (ع) قال: ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه وامرهم ونهاهم فما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذن الله.

الشرح

اشار الى جهتي الجبر والاختيار لعباد فى فعلهم فقوله: ان الله خلق الخلق فعلم ما

هم صائرون اليه، اشارة الى الجبر، لان ماخالف علمه تعالى فهو يمتنع ان يوجد وما وافق علمه يجب ان يوجد.

وقوله: وامرهم ونهاهم ذال على القدرة والاختيار للعبد والآفلا فائدة للامر والنهي، وقوله: فما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه، ويفهم بقرينة المقام ومقائسة الكلام وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى فعله، صريح في اثبات الاختيار له وان له ان يفعل وله ان يترك نظراً الى قوته وتمكنه من الفعل والترك، وهذا اي امكان صدور الفعل ولاصدوره جواز حصول الترك ولا حصوله لايتنافي وجوب احدهما وامتناع مقابله، لان هذا الامكان بالقياس الى ذات العبد وقدرته وذلك الوجوب لاحدهما بالنسبة الى اسبابه وعلله وبالنسبة الى سابقة علم الله وقضائه فلا منافاة بينهما.

وقوله: ولا يكونون اخذين ولا تاركين الا باذن الله صريح في الجبر، لان المراد باذن الله ايجابه وايجاده لشيء بتوسط فاعله المباشر له كما في قوله تعالى في حق عيسى (ع): وتبرئ الاكهم والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني^١، فثبت وتبين من هذا ان الفعل صادر من الانسان وافئض من الله.

قال الغزالي في كتابه المسمى بالاحياء: فان قلت: كيف الجمع بين الشرع والتوحيد؟ ومعنى التوحيد ان لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد؟ فان كان العبد فاعلاً فكيف يكون الله فاعلاً؟ وان كان الله فاعلاً فكيف يكون العبد فاعلاً، ومفعول واحد بين فاعلين غير معقول؟^٢ فاقول: نعم ذلك غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد وان كان له معنيان، ويكون الاسم مجعلاً مردداً بينهما لم يتناقض ما يقال: قتل الامير فلانا ويقال: قتله الجلاّد، ولكن كل منهما بمعنى آخر، فكذلك هيهنا فيكون معنى كون الله فاعلاً انه المخترع الموجد، ومعنى كون العبد فاعلاً انه المحل الذي خلقت فيه القدرة بعد ان خلق الله تعالى فيه الارادة بعد ان

١. وهذا صريح - م - ط - ٢. مائدة / ١١٠

٣. ومفعول بين فاعلين غير مفهوم «الاحياء»

خلق الله فيه العلم، فارتبطت القدرة بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبطت بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع، وكل ماله ارتباط بقدرة فان محل القدرة فيه يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط، كما يسمى الجلاذ قاتلا والامير قاتلا، لان الفعل^١ بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين، فكذلك ارتباط المقدور^٢ بين القدرتين.

ولاجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله الافعال في القران مرة الى الملائكة ومرة الى العباد ومرة الى نفسه قال تعالى: قل يتوفيكم ملك الموت^٣، وقال: الله يتوفى الانفس حين موتها^٤، وقال: افرايتم ما تحرثون^٥، وقال: انا صبينا الماء صبا^٦، انتهى.

الحديث السادس

وهو التاسع والسبعون وثلاث مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حفص بن قريط، «اعورا الكوفي المزلي من اصحاب عن ابي عبدالله، قال قال رسول الله (ص): من زعم ان الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله ادخله النار.

الشرح

الزعم الاول مذهب المجبرة الزاعمين ان السيئات والفواحش بارادة الله وحكمه والزعم الثاني القدريه الزاعمين ان الشرور والمعاصي ليست بمشيئة الله وقدرته، فيلزم عليهم ان يجرى في ملك مالك الملوك ما ليس بقدرته واختياره و يجرى في ملكه

١. لان القتل ارتبط «الاحياء» ٢. المقدورات «الاحياء» ٣. السجدة / ١١

٤. الزمر / ٤٢ ٥. الواقعة / ٦٣ ٦. عبس / ٢٥

ما يكرهه و يقبحه و لا يقدر على دفعه او يقدر و لا يفعل و يرى الشرور و القبائح و انواع الظلم و الجور و الاذيان الفاسدة و الملل الباطلة و استيلاء الاعداء على الانبياء و الاولياء عليهم السلام و قتلهم العباد و اسرهم الامهات و الاولاد و تخريبهم البلاد و يقدر على دفعا ثم لا يدفعها حتى يكون العالم على ابلغ نظام و اكمل تمام و ذلك محال.

فان قالوا ان التقدير الازلي يمنعه عن ذلك فيقال: كون التقدير الازلي ان كان واجبا ان يكون على هذا الوجه الذى هو الواقع بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فصح اللزوم و الجبر و ثبت كون الامر كله لله.

و ان كان ممكنا و اختاره لما فيه من المصلحة فاي مصلحة فى ان يهلك بالفقر كثيرا من ارباب السر و يرفض بايتام صغار عن حضانة مرضعاتهم فيتليهم و يتبليها و يرسل العاهات و الشدائد الكثيرة على اهل الله و عباده الصالحين فلم ما جمع لهم سلامة الدنيا و سعادة العقبى ؟ و اى مصلحة للجاهل فى جهله و للشقى فى شقائه ؟ فعلم ان هذا الترتيب و النظام و التفاوت و الانقسام و وجود الخيرات و الشرور و حصول المنافع و المضار و السعادة و الشقاوة كلها بقضاء الله و امره و حكمه و ان لامؤثر و لا حاكم و لا مدبر غيره بل الكل تحت امره و تأثيره و حكمه و تسخير، و هذا لا ينافى اثبات الوسائط و الفواعل و قوة الفاعلين و قدرة القادرين، لانها مسخرة بزمam التقدير مقيدة بسلسلة التقدير محكومة بحكم القضاء و التدبير و اليه الاشارة بقوله تعالى: و من زعم ان المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله الله النار.

قال ابو حامد فى كتاب التوحيد من كتب الاحياء: ان حاصل هذا التوحيد ان ينكشف لك ان لا فاعل الا الله و ان كل موجود من خلق و رزق و حياة و قدرة و قوة فالمتفرد بابداعه و اختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه، و اذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره، بل كان منه خوفك و رجاؤك و عليه اعتمادك و اتكالك دون غيره، و

علمت ان ما سواه مسخرون لاستقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات و الارض، و اذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا و انما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين: احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات و الثانى الالتفات الى فعل الجمادات^١.

اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطر فى خروج الورق و نباته و نمائه و على الغيم فى نزول المطر و على البرد فى اجتماع الغيم و على التريخ فى استواء السفينة و سيرها، و من انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء^٢ لا يتحرك بنفسه ما لم يحرك، و كذا الكلام فى محركه و هكذا حتى ينتهى الى المحرك الاول الذى لا محرك له و لا هو متحرك فى نفسه.

فالتفات العبد فى النجاة فى البحر الى التريخ يضاهى التفات من اخذ للقتل^٣ فكتب الملك توقيعاً بالمعفو عنه، فاخذ يشتغل بذكر الحبر و الكاغذ و القلم الذى كتب التوقيع و يقول: لولا القلم لهلكت، فيرى نجاة من القلم لا من محرك القلم و هذا غاية الجهل، فالشمس و القمر و المطر و الغيم و الارض و كل جماد و حيوان فى القبضة القدرة سخرة تسخير القلم فى يد الكاتب، و اذا انكشف لك ان جميع ما فى السموات و الارض مسخر على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائباً و ايس من مزج توحيده بهذا الشرك و يأتيك فى المهلكة الثانية و هى الالتفات الى اختيار الحيوانات فى افعالها الحيوانية^٤ فيقول: كيف ترى الكل من الله و هذا الانسان يعطيك الرزق باختياره فان شاء اعطاك و ان شاء قطع عنك و يقول له ايضاً: نعم ان كنت لا ترى القلم الا مسخراً فكيف لا ترى الكاتب بالقلم و هو المسخر له؟

و عندها زلت اقدام الاكثرين الاعباد الله الذين لا سلطان عليهم للشيطان، فيشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً، و عرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النمل مثلاً لو كانت تدب على

١. الى الجمادات «الاحياء» ٢. الزرع «الاحياء» ٣. الهواء و الهواء «الاحياء»

٤. التحزير «الاحياء» ٥. فى الافعال الاختيارية «الاحياء»

٦. لانه مسخراً «الاحياء»

الكاغذ فرأت رأس القلم يسود الكاغذ فلم يمتد بصرها الى اصابعه و يده فضلا عن صاحب اليد، فغلطت و ظنت ان القلم هو المسود لليباض، و ذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها.

فكذلك من لم يشرح الله بنوره صدره قصرت بصيرته عن جبار السموات والارض و مشاهدة كونه قهارا وراء الكل، فوقف في الطريق على الكاتب و هو جهل محض، بل ارباب القلوب و المشاهدات هم الذين انطق الله في حقهم كل ذرة في الارض و السموات بقدرته التي نطق بها كل شيء حتى سمعوا تسبيحها و تقدسها و شهادتها على انفسها بالعجز بلسان ذلق يتكلم بلا صوت و حرف لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون، و ليس المراد السمع الظاهر الذي لا يجاوز الاصوات و ان الحمار شريك فيه، بل المراد سمع عقلي يدرك به كلام ليس بحرف و لا صوت و لا هو عربى و لا عجمى.

ثم نقل حكاية في المثال الذي كان فيه تقريباً للفهم ونحن نذكرها اختصاراً:
قال: قال بعض الناظرين عن مشكوة نور الله تعالى للكاغذ و قدرآه اسود وجهه: ما بال وجهك اسود بعد ما كان ابيض مشرقاً؟ فقال: ما انصفتني في هذه المطالبة، فان ما سودت وجهي بنفسى ولكن سل الحبر، فانه سافر عن وطنه و مستقره الذي هو قعر المداد فنزل بساحة وجهي و سوده ظلماً و عدواناً.

فقال: صدقت فسأل الحبر عن ذلك فقال: ما انصفتني فاني كنت ساكناً في المحبرة عازماً أن لا ابرح منها فاعتدى على القلم و اجلاني عن بلدى فالسؤال عليه لاعلى.
فقال: صدقت ثم سألت القلم عن سبب ظلم تعدي به فقال: سل اليد و الاصابع، فاني كنت قصباً نابتاً على شاطئ الانهار متزهياً بين خضر الاشجار فجأتني اليه بسكين و اقلعتني من اصى و مزقت على ثيابي و شققت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر و مرارته و تمشيني على قمة رأسي فما جرمي؟ فتتح عني و سل من قهرني.
فقال: صدقت ثم سألت اليد عن ظلمها للقلم فقالت اليد ما انا الا لحم و عصب،

فهل رأيت لحماً يظلم أو جسماً يتحرك بنفسه؟ وإنما أنا مركب مسخر ركبني فارس يقال له القدرة والقوة، فهي التي تردني وتجول بي في نواحي الأرض فلا معاملة بيني وبين القلم فسأل القدرة.

فقال: صدقت ثم سألت القدرة عن شأنها واستخدامها للبدن فقالت: دع عنك لومي ومعاتبتي فكم من لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له؟ وكيف ظننت أنني ظلمتها لما ركبتها ولو كنت راكبة قبل التحريك ما كنت أحركها، بل كنت ساكنة نائمة نوماً ظن بي ظانون أنني ميتة أو معدومة حتى جاتني موكل ازعجني وارهقني إلى ما ترى مني وهذا الموكل يسمى بالإرادة.

فقال: صدقت ثم سألت الإرادة ما الذي قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها إلى التحريك وازعجبتها وارهقتها أرهاقاً لم تجد عنه مخلصاً ومناصاً؟ فقالت الإرادة: لا تعجل على فعل لنا عذراً وانت تلوم، فإني ما انتهضت ولكنني انهضت وما انبعت ولكنني بعثت بحكم حاكم قاهر وأمر امر جازم ورد على من حضرة القلب رسول العلم بالأشخاص المقدرة فاشخصتها بالاضطرار، فإني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأي جرم وقعت عليه وسخرت له والزمت طاعته، ولكنني أدري أنني لا طاقة لي على مخالفتها مهما جزم حكمه، لعمري مادام هو في التردد مع نفسه والتحير في حكمه، فإنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه، فإذا انجزم حكمه أنزعجت بطبع وانقهار تحت طاعته فسل العلم عن شأني ودع عنايتك.

فقال: صدقت وأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً إياهم على استنهاض الإرادة وترشيحها لأشخاص القدرة فقال العقل: أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكنني اشتعلت، وقال القلب، أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكنني بسطت، وقال العلم: أما أنا نقش نقشت في بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل وما انخططت بنفسي، وكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني؟ فسأل القلم عني فإن الخط

١. العزة «الاحياء» ٢. وفقت «الاحياء» ٣. وتسخيرها «الاحياء»

٤. اشعلت «الاحياء»

لا يكون الا بالقلم.

فعند هذا يصرخ السائل ولم يقنعه جوابه وقال: قد طال تعبى فى هذا الطريق و كثرت منازلى ولا يزال يحبلى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه الى غيره، ولكنى قد كنت اطيع نفساً بكثرة التردد لما كنت اسمع كلاماً مقبولاً فى الفتواد^١ و عذراً ظاهراً فى دفع السؤال.

فاما قولك: انى خط انما خطنى قلم فلست افهمه، لانى لا اعلم قلماً الا من القصب ولا لوحاً الا من العظم او الخشب ولا خطاً الا بالحبر ولا سراجاً الا من النار، وانى لا سمع فى هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا اشاهد من ذلك شيئاً اسمع جمعة^٢ ولا ارى طحنا^٣؟

فقال له القلم: صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة و زادك قليل و مركبك ضعيف و المهالك فى الطريق الذى توجهت اليه كثيرة، فالصواب لك ان تنصرف و تدع ما انت فيه و ان كنت راغباً فى استتمام الطريق الى المقصد فائق سمعك و انت شهيد.

واعلم ان العوالم فى طريقك هذا ثلاثة: عالم الملك و الشهادة و هو اولها، و لقد كان الكاغذ و الحبر و القلم و اليد من هذا العالم، و قد جاوزت تلك المنازل بسهولة.

و الثانى عالم الملكوت و هو ورائى، فاذا جاوزتنى انتهيت الى سائر منازل و فيها المهامة الفسيحة و الجبال الشاهقة و البحار المغرقة و لا ادرى كيف تسلم منها^٤.

و الثالث عالم الجبروت و هو بين عالم الملك و الملكوت و لقد قطعت منها ثلاثة منازل، اذ فى اوله منزل القدرة و الارادة و العلم و هو واسطة بين عالم الملك و الملكوت يشبه سفينة التى هى فى الحركة بين الارض و الماء.

فقال السائل: قد تحيرت فى امرى و استشعر قلبى خوفاً مما وصفته من خطر الطريق، و لست ادرى اطيع قطع هذه المهامة التى وصفتها ام لا؟ فهل لذلك من علامة؟ فقال: نعم! افتح بصرك و اجمع ضوء عينيك و حدقه نحوى، فان ظهر لك

١. التردد «الاحياء» ٢. مقبولاً فى الفتواد «الاحياء»

٣. الجمجمة: صوت الرمح و الطحن بالكسر الدقيق. و منه المثل: اسمع جمعة و لا ارى طحناً.

٤. فيها «الاحياء»

القلم الذى به انكتب^١ فى لوح القلب فيشبه ان تكون اهلا لذلك.

فقال السائل: لقد فتحت بصرى وحذقته فوالله ما ارى قصباً ولا خشباً ولا اعلم قلماً الا كذلك.

فقال العلم: لقد ابعدت النجعة، اما سمعت ان متاع البيت يشبه رب البيت؟ اما علمت ان الله تعالى ذاته لا يشبه سائر الذوات؟ فكذلك لا يشبه يده الا يدى ولا قلمه الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط؟ وهذه امور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم ولا فى مكان بخلاف غيره، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الا يدى ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه بحرف وصوت ولا خطه برقم و رسم، فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما اراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وانوثة التشبيه مذبذباً بين هذا وذاك، لا الى هتولاء ولا الى هتولاء، فكيف نزته ذاته وصفاته وكلامه واخذت تتوقف فى يده وقلمه ولوحه وخطه؟ فكن منزها صرفاً ومقدساً فعلاً فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العزة تنادى كما نودى موسى: انى انا ربك^٢.

فلما سمع السالك من العلم ذلك امتشعر قصور نفسه وانه مخنث فى التشبيه والتنزيه، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص، ولقد كان زيت فى مشكوة قلبه يكاد يضى ولولم تمسه نار.

فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيتة فاصبح نوراً على نور فقال له العلم: اغتم الان الفرصة وافتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى فاذا هو كما وصفه العلم فى التنزيه، وهو يكتب على الدوام فى قلوب البشر كلهم اصناف العلوم وكان له فى كل قلب رأساً ولا رأس له.

فقضى منه العجب وقال: نعم الرفيق العلم، جزاه الله عنى خيراً، اذا لان ظهرلى صدق انبائه عن اوصاف القلم فانى اراه الان قلماً لا كالا قلام.

فعند هذا ودع العلم وشكره فقال: لقد طال مقامى عندك وانا عازم على السفر

الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه، فسار اليه وقال: ايها القلم ما بالك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى اشخاص القدرة و صرفها الى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت^١ ما رأيت في عالم الملك والشهادة و سمعته من جواب القلم اذا سألته فاحالك على اليد فقال: مالي لم انس^٢ ذلك؟ فقال: جوابي مثل جوابه.

قال: كيف وانت لا تشبهه؟ قال القلم: اما سمعت ان الله خلق ادم على صورته؟ قال: بلى! قال: فاسأل عن شأن^٣ المقلب يمين الملك فاني في قبضته، هو الذي يرد دني وانا مقهور مسخر، فلا فرق بين القلم الالهي و قلم الادمي في معنى التسخير، واما الفرق في ظاهر الصورة. فقال: و من يمين الملك؟ فقال القلم: اما سمعت قوله تعالى: و السموات مطويات بيمينه^٤، هو الذي يردها.

فسار السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده و رأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم و لا يجوز وصف شيء من ذلك و لا شرحه، بل لا يحوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه.

و بالجملة انه يمين لا كالايمان، و يد لا كالايدي، و اصبع لا كالاصابع، فيرى^٥ القلم متحركاً في قبضته، فظهر له عذر القلم فسأل عذر اليمين^٦ عن شأنه و تحريكه للقلم فقال: جوابي ما سمعت من اليمين الذي في عالم الشهادة و هو الحوالة الى القدرة، اذ اليه لا حكم لها في نفسها و انما محركها القدرة لا محالة.

فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقق عندها قبل ذلك، فسألها عن تحريك اليمين فقال: انما انا صفة فاسأل القادر اذا العهدة^٧ على الموصوفات لا على الصفات.

و عند هذا اكاد ان يزيغ و يطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت و نودي من وراء سرادات العزة^٨: لا يستل عما يفعل و هم يستلون^٩، فغشيت الحضرة فخرصعفا

١. او قد نسيت؟ «الاحياء» ٢. لم انس ذلك «الاحياء» ٣. شأنى الملقب «الاحياء»

٤. الزمر/ ٦٧ ٥. فرأى «الاحياء» ٦. فسأل اليمين «الاحياء»

٧. العهدة «الاحياء» ٨. الحضرة «الاحياء» ٩. الانبياء/ ٢٣

يضطرب في غشيته مدة، فلما افاق قال: سبحانك تبت اليك و توكلت عليك و امننت بانك الملك الجبار الواحد القهار، فلا اخاف غيرك و لا ارجو سواك و لا اعوذ الا بعفوك من عقابك و برضاك من سخطك.

فعند هذا رجع السالك و اعتذر من استولته و معاتبته و قال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذري فاني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد و لكل داخل دهشة، فما كان انكارى عليكم الا عن قصور و جهل، الآن قد صبح عندي عذركم و انكشف لي ان المتفرد بالملك و الملوك و العزة و الجبروت هو الواحد القهار، فما انتم الا مسخرون تحت قهره و قدرته، مرددون في قبضته، و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. انتهى كلامه تلخيصاً.

فظهر و تحقق من هذا التوحيد ان فعل العبد بما هو فعله فعل الله، لان ههنا فعلاً واحداً للحق و الآخر للعبد، و لا كما يقوله المجبرة: ان لا تأثير لارادة العبد و قدرته و لا تقدم منه على الفعل بالذات و لا كما يقوله القدرية: ان الفعل للعبد خاصة و لا كما يقوله الآخرون من: ان العبد مع قدرته و ارادته الجازمة و ارتفاع الموانع فاعل قريب مستقل في فعله و انما الحاجة اليه تعالى بالواسطة لانه مبدأ المبادئ و علة العلل، حتى انه لو امكن وجود العبد و اختياره بدونه تعالى لما توقف فعله الا عليه، و هؤلاء زعموا ان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول الاخير بل الامر كما ذكر في مثال الكتابة و القلم و اليمين.

فلو كان للقلم عقل و نطق فكان له ان يقول: اني كتبت، و كان صادقا في ما قاله و كان ايضا للكتاب حيث ان يقول لقلمه: ما كتبت اذ كتبت و لكنتي كتبت، و كلا القولين صادقين على ذلك التقدير كما قال تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى، فهكذا سبيل افعال العباد في نسبتها اليه تعالى من الجهة التي نسبت الى العباد من غير شركة في الفاعلية، و لا جبر ايضاً و لا تفويض لكن ادراكه عسر جداً الا لمن نور الله قلبه و شرح صدره، و هذا هو المذهب الرابع الذي وعدنا بيانه في الحديث السابق و

هو المراد من قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين.

الحديث السابع وهو الرابع مائة

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْقَدْرِ وَالتَّاسِ مُجْتَمِعُونَ قَالَ فَقُلْتُ يَا هَذَا أَسْأَلُكَ قَالَ سَلْ قُلْتُ يَكُونُ فِي مَلِكِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا لَا يَرِيدُ قَالَ فَاطْرُقْ طَوِيلًا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى فَقَالَ يَا هَذَا لَنْ قُلْتُ أَنَّهُ يَكُونُ فِي مَلِكِهِ مَا لَا يَرِيدُ أَنَّهُ لِمَقْهُورٍ وَلَنْ قُلْتُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي مَلِكِهِ إِلَّا مَا يَرِيدُ أَقَرَّرْتُ لَكَ بِالْمَعَاصِي، قَالَ فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) سَمِلْتُ هَذَا الْقَدْرِي فَكَانَ مِنْ جَوَابِهِ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ لِنَفْسِهِ نَظَرَ أَمَا لَوْ قَالَ غَيْرَ مَا قَالَ لَهْلَكَ».

الشرح

قوله (ع): لنفسه نظر، أي لنفسه حيث لم يقل في الجواب ما يلزم منه كفره، وكلمة «أما» يحتمل مخففة ومشددة، فالأولى للتنبيه والتحقيق والثانية لافتتاح الكلام ويتضمن الأخبار.

فان قلت: السؤال المذكور طلب لتحقيق أحد الأمرين المتنافيين، فلا بد في جوابه به من اختيار أحد الشقين أن كان المصيب عالما، وإذا لم يكن عالما كان الواقع الحق أحد القولين لا غير، أما الإيجاب خاصة أو السلب خاصة إذ لا مخرج عن النفي والاثبات، فإني الطرفين كان الحق في هذا المطلب.

قلنا: قد يكون المسألة ذات وجهين ولكل وجه منها جواب، فالمصيب ههنا ينبغي له أن يستفسر السؤال ويفصل في الجواب ويقول: إن أردت بقولك لا يريد ما لا يريده تعالى لا بالذات ولا بالعرض بأن يكون حصوله لازما لحصول أمر آخر وأرادته لازمة لإرادة ذلك الآخر، فالجواب: إن مثل ذلك لا يكون في ملك الله أبدا وإن

اردت به ما لا يريد به بالذات وان اراده بالعرض وعلى سبيل التبعية، فالجواب: ان مثل ذلك يوجد في ملك الله كثيراً كالكفر والمعاصي وسائر الشرور فانها تابعة للخيرات الكثيرة واقعة في قضاء الله وقدره على سبيل اللزوم والاستمرار، لان في تركها ترك خير كثير لاجل شر قليل وذلك يوجب شراً كثيراً، فالخير بقضائه ورضائه والشر بقضائه لا برضائه كما مر غير مرة.

الحديث الثامن

وهو الحادى واربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسن زعلان عن ابى طالب القمى، عبد الله بن صلت قال له ابو جعفر (ع) لما مدح اياه واستأذنه في مدحه: قد احسنت فجزاك الله خيراً، وقال الشيخ الطوسى: روى عن ابى جعفر الثانى (ع) في اخر عمره انه قال: جزا الله صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان وزكريا بن ادم وسعد بن سعد عتّى خيراً فقد وفوا لى «صه» عن رجل عن ابى عبد الله (ع) قال قلت اجبر الله العباد على المعاصى قال لا قلت ففوضى اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك».

الشرح

لم يرد (ع) باللفظ معناه العرفى المشهور وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية، بل اشار به الى دقة المعنى وغموضه وكونه بحيث يلطف ادركه عن العقول والافهام، واراد بقوله: بين ذلك، انه امر بين الجبر والتفويض كما سيأتى، والتقدير بين ذلك وذلك.

الحديث التاسع وهو الثاني و اربع مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد عن ابي جعفر (ع) و ابي عبد الله قالان الله ارحم بعبده من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها و الله اعز من ان يريد امرأ فلا يكون قال فستلا عليهما السلام هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة قالان نعم اوسع مما بين السماء و الارض.

الشرح

قد سبق من الكلام فى هذا المقام ما به يقع الكفاية لمن له فطرة صافية و فطنة زكية و فريضة خالية عن اقاويل المبتدعة المضلين، فمن كان ذا فطرة على هذا الوجه و تأمل تأملاً كاملاً و تدبر تدبراً شاملاً فيما ذكرناه و نقلناه علم ان الفعل ثابت للعبد من حيث انه ثابت للحق، و ان العبد مجبور فى فعله من حيث انه مختار فيه، و ان لم يمكنه تصور ذلك فعليه ان يذهب المذهب الثالث الذى ذكرناه و هو مذهب اهل الحكمة و هو: ان الفعل ثابت للعبد لا غير لكن ايجابه بالقياس الى ملاحظة الاسباب البعيدة العالية القريبة السافلة، و امكانه بالقياس الى وجود العبد و قدرته و علمه. و لهذا قال بعض الحكماء: ان الانسان لمضطر فى صورة مختار.

قال ابو على بن سينا فى تعليقاته على الشفاء: النفس مضطرة فى صورة مختار' و حركاتها تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية، فانها تكون بحسب اغراض و دواع و هى مسخرة لها، الآن الفرق بينها و بين الطبيعة انها تشعر باغراضها و الطبيعة لا تشعر باغراضها، و الانفعال الاختيارية فى الحقيقة لاتصح الا فى الاول وحده، و حركة الافلاك ايضا تسخيرية الا انها ليست بطبيعية، فان الحركات الطبيعية تكون على سبيل الزوم، و ما يلزم شيئاً ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة، و المحرك فى الفلك يحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها فهى ترك موضع و قصده معاً. انتهى كلامه.

١. بخلفه ٢. مختارة «التعليقات» ٣. الطبيعية «التعليقات»

٤. صيا «التعليقات» ٥. الى «تعليقات»

وهو صريح في ان المختار في الحقيقة ليس الا الاول تعالى وما سواه مسخر مجبور في حركاته وافعاله. الا ان الذي انكشف لنا بتأييد الله ونور هداة من جهة التدبر في كتابه الكريم وكلمات ائمتنا عليهم السلام ما نهناك عليه، ومثال ذلك بوجه فعل الجوارح بل فعل الحواس، فالقلب امير الجوارح وامير الحواس فلا يكون من الجارحة فعل الا بارادة القلب، ولولاها كانت الجوارح جمادات ساكنة لا حراك لها، ثم القلب لا ارادة له من ذاته، اذ ذاته غير موجبة لارادته وانما الله يخلق فيه علما و ارادة كما اودع العين الباصرة شعاعا يحيط بالمرئيات، فنسبة جوارحك وقواها و حواسها الى القلب وهو اللطيفة النورانية لا اللحم الصنوبري كنسبة القلب الى الله. فحظ الحكيم الرسمى في هذا المقام: ان النفس الانسانية بالقدرة والعلم والارادة التي خلقها الله فيها ملت بالافعال كما ان الجوارح بالقوة التي سرت فيها من النفس تحركت او ادركت.

واما حظ العارف المتأله فيه: ان الله سبحانه فعل الافعال التي فعلتها النفس وانها لم تفعل الا فعله تعالى، ولم تشأ الا ما شاء الله، وما تشاؤون الا ان يشاء الله كما ان الحواس لم تحس الا ما احسته النفس.

والمعجب ان الخلاف بين هذين الفريقين ثابت في المثال ايضا كما في الممثل له، فان نسبة النفس الى الاعضاء والقوى المدركة والمحركة مثال نسبته تعالى الى عالم السموات والارضين وملكوته، فمن عرف احدهما عرف الاخرى.

واما قولهما (ع): نعم اوسع مما بين الارض والسماء، فهو كناية عن كون القول بالمنزلة بين الجبر والقدر في الصحة والصدق بحيث لا جرح فيه، وان القائل به في مندوحة وسعة اوسع من السعة التي مما بين الارض والسماء.

الحديث العاشر وهو الثالث وأربع مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن صالح بن سهل، من اهل همدان كوفى الاصل من اصحاب الصادق (ع)، وفي بعض نسخ الرجال: صالح بن سهيل مصفرا.

قال الكشي: روى محمد بن احمد عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي الصيرفي عن صالح بن سهل قال: كنت اقول في ابي عبدالله (ع) بالربوبية فدخلت عليه فلما نظر الى قال: يا صالح انا والله عبيد مخلوقون لنا رب نعبده ان لم نعبده عذبنا، وفي «صه» نقل ذلك عن الكشي وقال: قال ابن الفضائري: صالح بن سهل الهمداني كوفى غال كذاب وضاع للحديث روى عن ابي عبدالله (ع)، لا خير فيه ولا في سائر ما رواه، وذكر الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: من المذمومين صالح بن سهل والظاهر انه هذا، انتهى.

وقال الفاضل الاستربادي: والحق ان ما ذكره الشيخ في كتاب الغيبة هو غير المذكور سابقا فانه من رجال الجواد (ع).

عن بعض اصحابه عن بي عبدالله (ع) قال مثل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم.

الشرح

لم يرد (ع) بقوله: لا جبر ولا قدر، ان فعل العبد خال عن الجبر والاختيار ولا بقوله: ولكن منزلة بينهما، ان فيه شيئا ضعيفا من الجبر وشيئا ضعيفا من الاختيار، ولا ايضا ان فيه تركبا بين الجبر والقدر ناقصين كانا او تآتين كالمركب من الحلاوة والحموضة شديدتين اوفاترين، بل المراد ان العبد مجبور في قدرته، قادر في مجبورته، مضطر في عين اختياره، مختار في عين اضطرابه، والفعل ثابت له من حيث

هو ثابت لله، وانه صادر منه من حيث هو صادر من الله.

وقوله تعالى: لا جبر ولا قدر، اى لا جبر مجزءاً عن القدر ولا قدر مجزءاً عن الجبر، وهكذا معنى قوله تعالى: وما رميت اذ رميت^١، اى ما رميت رمياً لم يكن الله رماء حين ما رميت رمياً كان الله راميه، وقوله: ولكن الله رمى، اى ولكن الله رمى ما رميته.

ومما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى خطاباً للمؤمنين: قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم^٢، امرهم بقتالهم الكفار ثم نسب التعذيب الذى هو عين القتال الى الله بأيدي المؤمنين.

وقوله تعالى: فيها الحق التى بينهما... الى اخره، اشارة الى ان منزلة التى بين الجبر والقدر امر غامض بحيث لا يعلمه الا العالم الربانى الناظر فى الحقائق بنور الالهام او من يعلمه منه ممن القى السمع وهو شهيد.

الحديث الحادى عشر

وهو الرابع واربع مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عدة عن ابي عبد الله قال قال له رجل: جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصى فقال: الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهى فقال له جعلت فداك فينبهما منزلة قال فقال نعم اوسع مما بين السماء الى الارض.

الشرح

قد اتضح معناه بما سبق متنا نحن فيه كفاية لعن استبصر و تدبر فعليك بالتدبر فيه.

الحديث الثاني عشر وهو الخامس وأربع مائة

محمد بن ابي عبدالله وغيره عن سهل بن زياد عن احمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن الرضا (ع) ان بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة قال فقال لي اكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال على بن الحسين (ع) قال الله عز وجل يا بن ادم بمشيئتي كنت انت الذي تشاء وبقوتي اديت الى فرايضى وبنعمتى قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وذلك اني لاسأل عما افعل وهم يسألون قد نظمت لك كل شيء تريد.

الشرح

لما استل الرضا (ع) من اختلاف اصحابه في الجبر والاستطاعة اى التمكن والقدرة امر بكتابة ما قاله على بن الحسين رواية عن الله عز وجل، اذ كان فيه كفاية للمستبصر في بيان الحق في مسألة الجبر والاختيار، اذ ليس فوق كلام الله كلام. فقوله: عز وجل: بمشيئتي كنت انت الذي تشاء، ظاهره يدل على مذهب اهل التوحيد في الافعال بحمل الباء على السببية القريبة كما في قولك: بالبصر يبصر الانسان وبالسبع يسمع وبالب يد يطش، فيكون المعنى: مشيئتك التى بها كنت تشاء الاشياء هى مشيئتي التى تظهر فيك. واما اذا حملت الباء على السببية البعيدة فيكون المعنى: ان مشيئتي كانت سببا لمشيئتك التى كنت بها تشاء، وهذا يوافق مذهب جمهور الحكماء، وعلى كلا الطريقتين يثبت ان العبد مضطر فيما يختاره ويشاءه. وكذا قوله عز وجل: بقوتي اديت الى فرايضى، يحتمل الوجهين المشار اليهما: احدهما الوجه التوحيدي الذي يراه اهل المشاهدة بالعين المنور بنور الله و ثانيهما

الوجه التفصيلي الذي يراه اهل الحكمة بالعين المنور بنور العقل، وكلا الوجهين صحيحان ثابتان في الواقع لكن الاول الطف واشرف واعلى.

ومثال ذلك كما في الحد والمحدود، فان حقيقة الانسان حقيقة واحدة وله اسم واحد ووجود واحد وحقيقة واحدة مختلفة وهي الحيوان الناطق، والحيوان عين البدن المحسوس المظلماني المؤلف من الاعضاء والجوارح، والناطق عين الجوهر العقلي النوراني البسيط، فاذا تصورت في الانسان الذي هو مثال الحق ومعرفته نموزج من معرفة الله هذين الوجهين من الوحدة والكثرة من غير تناف بينهما، فاجعله مقياساً لمعرفة بارتك ونزوله في مراتب الكثرة وظهوره في مظاهر الاكوان وبروزه من مكان الحدان.

وقوله: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، قدم شرح معناه وجه لमितه من ان المصادر منه تعالى بالذات في كل معلول وقابل هو الخير والحسن والسعادة، واما الشر والقبح والسوء والشقاوة فانما هي من نقصان المعلولة وقصور القابل.

وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يختلج ببال من ليس ذا بضاعة كثيرة في العلم وامعان شديد وخوض تمام في معنى احاديث ائمتنا عليهم السلام من التنافي والتناقض فيها، حيث ان في كثير منها الحكم بان افعال العباد كلها منسوبة اليه تعالى من الوجه الذي هي منسوبة الى العبد كما امر تحقيقه، وفي كثير منها ان المعاصي من العبد لا من الرب تعالى.

فمن ذلك ما يروى ان ابا حنيفة اجتاز على موسى بن جعفر عليهما السلام فاراد ابوحنيفة امتحانه فقال المعصية ممن؟ فقال له موسى الكاظم عليه السلام: اجلس حتى اخبرك، فجلس ابوحنيفة بين يديه فقال له الكاظم عليه السلام: لا بد ان تكون المعصية من العبد او من ربه تعالى او منهما جميعا. فان كانت من الله وهو عادل وانصف من ان يظلم عبده الضعيف ويؤاخذ به بما لم يفعله، وان كانت المعصية منهما جميعاً فهو شريكه والقوى اولى بانصاف عبده الضعيف، وان كانت المعصية من العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه النهي وله حق الثواب والعقاب وجبت له الجنة والنار.

فقال ابو حنيفة: ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم^١.

وقد نظم بعض شعراء اهل البيت عليهم السلام ذلك فقال:

لم يخل افعالنا اللاتي نذم بها احدى ثلاث خصال حين نأتيها
اما تفرد ربنا بصنعتها فيسقط اللوم منا حين نبديها
او كان يشركنا فيها فيلحقه ما سوف يلحقنا من لائم فيها
اولم يكن لالهى فى جنايتها ذنب فما الذنب الا ذنب جانبها
ومن الحكايات ايضا ما رواه جماعة من العلماء ان الحجاج بن يوسف كتب الى
الحسن البصرى والى عمرو بن عبيد والى واصل بن عطاء والى عامر الشعبي ان
يذكروا ما عندهم وما وصل اليهم فى القضاء والقدر، فكتب اليه الحسن البصرى: ان
من احسن ما انتهى الى ما سمعت عن امير المؤمنين على بن ابي طالب (ع) انه قال:
انظرن ان الذى نهاك دهاك؟ انما دهاك اسفلك واعلاك والله بهرء من ذاك. وكتب اليه عمرو بن
عبيد احسن ما سمعت فى القضاء والقدر قول على بن ابي طالب (ع): لو كان الوزر فى
الاصل محتوما كان الوزر فى القصاص مظلوما. وكتب اليه واصل بن عطاء احسن ما سمعت
فى القضاء والقدر قول امير المؤمنين على بن ابي طالب (ع): كلما استغفرت الله منه فهو
منك وكلما حمدت الله عليه فهو منه. فلما وصلت كتبهم الى الحجاج وقف عليها قال: لقد
اخذوها من عين صافية.

والوجه فى دفع التدافع وحل التناقض كما سبقت الاشارة اليه ان ليس لله الا
افاضة الوجود واعطاء الخير والجود، وهذه الشرور اعدام ونقائص راجعة الى
نقصانات القوابل وتصورات الذوات عن احتمال الكمال الاتم والخير الاعظم.

وفى قوله تعالى: وذلك انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى،
اشارة دقيقة الى ما نحن فيه من ان حسنات افعال العباد وسيئاتها كلها وان كانت
منسوبة اليه تعالى والى العبد جميعاً لاعلى وجه الشركة فى الفاعلية بل على الوجه
الذى يعرفها العارفون، او على ان الافاضة والتأثير منه تعالى والوساطة والمصدرية

من العبد ولكن الله اولى بالحسنات والخيرات من العبد والعبد اولى بالسئئات والشُرور، اذ ليس فى ذاته تعالى جهة من جهات النقص والعدم وانه منبع افاضة الوجود والخير واما منبع الشرور والعدم هو الامكان ثم المادة التى صدرت من بعض الاوائل المفارقة من جهة نقصه الامكانى وهى اخس الدّوات واطلمها وابعدها من الاول تعالى، وكلما هو اشدّ تعلقا بها فهو اخس ذاتا واسوء فعلا، و النفوس الادمية كلما كانت هى اكثر تعلقا بالمواد والبدنية فهى اخس ذاتا واسوء فعلا واكثر معصية.

فعلى هذا التحقيق انكشف ان حسنات العبد من الله وسيئاته من نفسه مع انّ الكل صادرة منه تعالى فاتل قوله: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، واتل ايضا قوله: كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا، فيقولون تارة بالجبر وتارة بالقدر وكلا القولين زيغ عن منهج الصواب وانحراف عن سنن اولى الالباب.

واما قوله: انى لا استل عما افعل وهم يستلون، فقد مر تفسيره بما لا يوجب الجبر ولا نفى العلة والمعلول ولا نفى الغاية عن فعله تعالى، واما قال ذلك لان لا يعترض احد عليه تعالى فيما يفعله وفيما جرى عليه قضائه وقدره، لان اكثر العقول بل كلها الا نادرا قاصرون عن فهم سِرّ القدر فالجموا بلجام المنع الشرعى.

واما اهل الكلام منهم فيعرفون ان تخصيص كل فرقة بما خصصوا به من لوازم الوجود والايجاد وانّ هذا الترتيب والتميز من ضروريات الماهيات وتفاوت طبقات الوجود ودرجات الكون فى القرب والبعد من الله الاكبر، فاذا تؤمل فيما ذكر فلا وجه بعد ذلك للاعتراض بانه لم صار السعيد سعيدا والشقى شقيا.

وليت شعرى لم لا ينسب الظلم الى الملك المجازى حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيرا قريبا وبعضهم كناسا بعيدا؟ لانّ كلا منهما من ضرورات المملكة وينسب الظلم اليه تعالى فى تخصيص كل من عبيده بما خصص به مع ان كلا منهما ضرورى

فى مقامه.

واما قوله تعالى: قد نظمت لك كل شىء تريد، فالمعنى انى قد خلقت لك جميع مصالحك من الجوارح والاعضاء والحواس والقوى ونظمت اسباب معاشك ومعادك وسهلت عليك سبيل الخير والرحمة واوضحت لك طريقى السعادة والشقاوة من غير جبر وضيق عليك ولا منع ولا صدمنى لك، فان اطعت وسلكت سبيل السعادة فلك الاجر والثواب ولنا عليك المنه والفضل، وان عصيت وسلكت سبيل الشقاوة فلزمك العذاب وتبعك الحساب والعقاب ولنا الحجة عليك والعتاب هذا.

قال العلامة النيشابورى فى تفسير قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم... الآية. يحكى ان ابا القاسم الانصارى سئل عن تكفير المتعزلة فى مسألة الجبر والقدر فقال: لا لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقيح وما لا يليق بالحكمة، و سئل عن تكفير اهل الجبر فقال: لا لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير ايجاد.

قال: وزعم فخر الدين الرازى ان اثبات الاله يلجىء الى القول بالجبر، لان الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفى الصانع، واثبات الرسول يلجىء الى القول بالقدر لانه لولم يقدر العبد على الفعل والترك فإى فائدة فى بعثه الرسول وانزال الكتب؟ او نقول: لما رجعنا الى الفطرة السليمة ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يرجح احدهما على الآخر الا لمرجح وهذا يقتضى الجبر، ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان وسكناته وبين حركات الجمادات والحركات الاصطورية وذلك يقتضى مذهب الاعتزال، فلذلك بقيت هذه المسألة فى حيز الاشكال.

قلت وبالله التوفيق: عندى ان هذه المسألة فى غاية الانارة والمطوع اذا

١. البقرة/ ٧. ٢. الفعل فإى «غرائب القرآن» ٣. السليمة وجدنا ان «غرائب القرآن»

٤. ان المسألة «غرائب القرآن»

لوحظت المبادئ ورتبت المقدمات، فان مبدأ الكلّ لو لم يكن قادراً على كل
الممكنات وخرج كثير^١ من الاشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وایجادہ بواسطه او بغير
واسطه لم يصلح لمبدئية الكل، فالهداية والضلالة والايمان والكفر والخير والشر و
التفجع والضّر وسائر المتقابلات كلّها مستندة اليه متتهية الى قدرته وتأثيره وعلمه و
ارادته، والايات الناطقة بصحة هذه القضية كقوله تعالى: فلو شاء لهدىكم اجمعين^٢، و
لو شئنا لاتينا كل نفس هديها^٣، قل كل من عند الله^٤، كثيرة وكذا الاحاديث: اعملوا كل
ميسر لما خلق له، كل شيء بقدر حتى العجز والكيس.

ثم قال: فهذه القضية مطابقة للعقل والنقل وبقي الجواب عن اعتراضات
المخالف، اما حكاية التنزه^٥ عن الظلم والقبايح فاقول: ان لله صفتي لطف وقهر، و
من الواجب وفي الحكمة ان يكون الملك وخصوصاً ملك الملوك كذا لك، اذ كل
منها من اوصاف الكمال ولا يقوم احدهما مقام الآخر، ومن منع ذلك كابر وعاند، و
لا بد لكل من الوصفين من مظهر، فالملائكة ومن ضاهاهم من الاخيار مظاهر اللطف و
الشياطين ومن والاهم من الاشرار مظاهر القهر، ومظاهر اللطف اهل الجنة^٦ و
الاعمال المستبحة لها ومظاهر القهر اهل النار والافعال المعقبة اياها، ولا اعتراض
عليه في تخصيص كل من الفريقين بما خصصوا به فانه لو عكس الامر لكان الاعتراض
بحاله، و ههنا يظهر حقيقة السعادة والشقاوة، فمنهم شقي وسعيد^٧... واما الذين
سعدوا ففي الجنة^٨... الآية.

قال: و اذا تؤمل فيما قلت ظهران لا وجه بعد ذلك لاسناد الظلم والقبايح اليه
تعالى، لان هذا الترتيب^٩ من لوازم الوجود والايجاد ولا سيما عند القائل بالتحسين و
التقيح العقلين.

و اما قوله اي فائدة في بعثة الرسل وازال الكتب ففي غاية السخافة، لانه لما بينا
انه تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد فكيف يبقى للمعترض ان يقول: لم جعل الله

١. شئ «غرائب القرآن» ٢. الانعام / ١٤٩ ٣. السجدة / ١٣ ٤. النساء / ٧٨
٥. التنزيه «غرائب القرآن» ٦. ولا سيما «غرائب القرآن» ٧. هم اهل «غرائب القرآن»
٨. هود / ١٠٥ ٩. هود / ١٠٨ ١٠. الترتيب و التميز «غرائب القرآن»

الشيء الفلاني^١ كما انه ليس له ان يقول مثلاً: لم جعل الشمس سبباً لآتارة الارض؟ غاية ما في الباب ان يقول: اذا علم الله ان الكافر لا يؤمن فلم يأمره بالايمان و يبعث اليه النبي؟

فاقول: فائدة بعث الانبياء وانزال الكتب بالحقيقة ترجع الى المؤمنين الذين جعل الله بعثهم وانزالها سبباً واسطة لا هتدائهم. انما انت منذر من يخشاها. كما ان فائدة نور الشمس يعود الى اصحاب العيون الصالح، واما فائدة الارسال والانزال بالنسبة الى المخنوم على قلوبهم فكفائدة نور الشمس بالنسبة الى الاكمه. واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم وماتوا وهم كافرون.^٢ غاية ذلك الزام الحجة واقامة البينة عليهم ظاهراً. لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل^٣، ولو انا اهلكناهم بعذاب... لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا^٤، وهو بالحقيقة النعى عليهم بانهم في اصل الحقيقة ناقصون اشقياء.

وهذا المعنى ربما لا يظهر لهم لغاية نقصانهم كما ان الاكمه ربما لا يصدق البصراء ولا يعرف ان التقصير والنقصان منه، وان سائر الشرائط من محاذاة المرئى وظهور المبصر موجودة وانما يعرف نقصانهم ارباب الابصار.

واما حديث التفرقة الضرورية بين الحركات الاضطرابية والحركات الاختيارية كالرعدة مثلاً فاقول: لا ريب ان للانسان ارادات وقوى بها يتم له حصول الملاثم واجتناب المنافى، الا ان تلك الارادات والقوى مستندة الى الله تعالى فكأنه لا اختيار له، والتفرقة المذكورة سببها في ان الرعدة نقصت واسطة هي الداعية وفي الحركة المسماة بالاختيارية زادت واسطة. فافهم هذه الحقائق. انتهى كلامه.

وجميع ما ذكره مأخوذ من قوانين الحكماء موافق لقاعدة البرهان الا قوله في تنزيهه تعالى عن نسبة القبائح والشرور: ان لله صفتي لطف وقهر، فانه بظاهره يدل على ان الظلم والشر كالعدل والخير وكل واحد من المتقابلين صادر عنه بالذات. ثم ما ذكره كلام خطابي بل قياس شعري يقوله عوام الصوفية.

١. الفلاني سبباً واسطة للشيء الفلاني «غرائب القرآن» ٢. النزاعات/ ٢٥

٣. التوبة/ ١٢٥ ٤. النساء/ ١٦٥ ٥. طه/ ١٣٤

والحق ان صفاته تعالى المتقابلة كلها عين الذات ولا يوجب اختلافاً في الحيات، فكما ان حيثية كونه ظاهراً عين حيثية كونه باطناً لما عرفت من ان غاية ظهوره على الاشياء نشأ منه غاية بطونه عنها، فكذلك الحال في كل متقابلين من صفاته كالاولية والاخيرة والرحمة والغضب واللطف والقهر، فاوليته عين اخيرته وحيثية رحمته عين غضبه ووجه لطفه عين وجه قهره كما قال امير المؤمنين عليه السلام: سبحانه من اتسمت رحمته لاولياته في شدة نعمته واشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته. واتحاد الجهته في السبب المقتضى يوجب اتحاد الاثر، وصفات الله كلها وان تعددت اسمائها ومدلولاتها هي عين ذاته تعالى وكلها موجود بوجود واحد بسيط احدي، فليست بحيث يقتضى احداها شيئاً والآخرى شيئاً مخالفاً له ولا ان الذات تقتضى باحداها شيئاً والآخرى اخر مخالفاً له فانسد باب اثبات العقل المفارق وترتيب الصنع من الاشرف فالاشرف الى الاخص فالاخص.

بل الوجه في صدور القبايح والشرور ما سبق ذكره مراراً من ان طرفي الخير والسعادة والراحة والحسن والكرامة والايمان والطاعة كلها صادرة بالذات ومقابلاتها صادرة بالعرض وهكذا في مبادئها من الاسماء والصفات المتقابلة. فالرحمة ذاتية والغضب بالعرض، فهو الرحيم والمنتقم، وكونه عزيزاً يوجب كونه ماسواً اذا لاء، وكونه معزاً للمؤمنين يقتضى كونه مذلاً للكافرين، فهو المعز والمذل، وكونه ولياً لاولياته نفس كونه عدواً لاعدائه، وكونه محباً للارواح يقتضى كونه مبغضاً للاجسام، فهو المحي والمميت، وعلى هذا القياس في سائر اسمائه المتقابلة وكثرة مظاهرها، ومن زعم غير هذا الوجه في تعدد صفاته وتقابلها فقد انثلم توحيدهِ ولم يخلص بعد عن شوب الكثرة والشركة. وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل كلام اكابر العرفاء في كثرة الاسماء واقتضائها لمظاهر المتخالفة بالحقائق. والله ولي التوفيق.

الحديث الثالث عشر

وهو السادس واربع مائة

«محمد بن ابي عبد الله؛ عن حسين بن محمد؛ عن محمد بن يحيى؛ عمن حدثه،

عن ابي عبد الله (ع) قال: لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين؛ قال: قلت: وما امر بين امرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأته عى معصية فنهته فلم يته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذى امرته بالمعصية.

الشرح

لا يخفى عليك ان تحقيق معنى امر بين امرين مما يعجز عن ادراكه عقول كثير من العلماء والحكماء فضلا عن العوام والضعفاء، والمثال الذى ذكره عليه السلام مثال حسن لمخاطبة العامى الضعيف تقريرا لفهمه وحفظا لاعتقاده فى افعال العباد حتى لا يعتقد كون العبد مجبوراً فى فعله ولا مفوضاً اليه اختياره، فان فى المثال المذكور لا يصدق على الرجل الذى رأى احداً فى معصيته فنهاه فلم يته فتركه انه أمر جابر له على معصيته ولا ايضاً انه مفوض امره اليه بالكلية فحيث نهاه فلم يكن مفوضاً له وحيث تركه فلم يكن جابرأ له، وكذا لك الرجل الاخر الذى فى مثالنا هذا ليس بمفوض اليه فى معصيته اذ صار منها عنها فلم يته ولا ايضاً مجبور عليها اذ ترك بحاله منها غير مته، فهذا نعم المثال فى حق من قصر فهمه عن درك كيفية الامر بين الامرين.

واعلم ان فى ايراد هذا اللفظ منكراً حيث لم يقل عليه السلام ولكن الامر بين الامرين ولا ولكن الامرين ولا ولكن الامر بين الامرين بل قال: لكن امر بين امرين، تلويح لطيف الى ان الامر المذكور كأنه جامع لهما جميعاً ولكن لك منهما فيه على وجه اعلى واشرف مما كانا عليه عند التفرق.

قال صاحب كتاب الفتوحات فى باب الحادى والتسعين وثلاث مائة.

رأيت الحق فى الاعيان حقاً هو الرائى ونحن له المرائى

قال الله تعالى: فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وهو القاتل. واقتلوهم حيث

-
١. رأيت الحق فى الاعيان حقاً
ولست بحاكم فى ذاك وحدى
وعند المثبتين خلاف هذا
وفى الاسماء فلم اراه سوائى
فهذا حكمه فى كل رائى
هو الرائى ونحن له المرائى «الفتوحات»

وجد تموههم^١ فظاهر امرأ وأمرأ أو مأموراً في هذا الخطاب التكليفي، فلما وقع الامتثال وظهر القتل بالفعل من اعيان المحدثات قال ما اتمم^٢ الذين قتلتموهم بل انا قتلتم فانتم بمنزلة السيف لي، ولم يقل فيه انه القاتل والضارب بل الله هو العامل بالمكلف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف كالحجر الاسود يمين الله بالبيعة تقبيلًا واستلامًا كالمصافحة بين الشخصين. وتقرير هذه المنازلة معرفة^٣ الامور الموجبة للاحكام هل لها اعيان وجودية او هي نسب تطلبها الاحكام فهي معقولة باحكامها، وبقي العلم في المحل الذي ظهرت فيه هذه الاحكام^٤ ما هو؟ هل هو عين الممكن؟ وهذه النسب للمرجع مثل ما قال: وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى^٥. وقوله: والله خلقكم ما تعملون^٦، او هل المحل وجود الحق وهذه الاحكام اثر الممكنات في وجود الحق وهو ما يظهر فيه من الصور؟ فكل صورة تشهد صورة و هي اثار الممكنات في وجود الحق، فيرى زيد صورة خالد في وجود حق ويرى خالد صورة زيد في وجود حق، وكلا الامرين قد قال به طائفة من اهل الله. انتهى كلامه.

ولولا مخافة التطويل لبينا صريح الحق في هذا المقام بكلام واضح موضح لا مجمعة فيه، وقوله فصل لا تردد فيه من ان الموجودات الامكانية بعين ما هي متعددة الحقائق متكررة الذوات والوجودات متحدة الوجود، وكلا الحكمين حق ثابت لا كما ظهر من كلام جمهور المتصوفة ان الذات واحدة والكثرة اعتبارية كالبحر وامواجه، و لان حقائق الممكنات هي المعاني المعقولة والنسب الذهنية وهي مبدأ الاثار و منشأ الاحكام من غير ان يكون في الاعيان وجودات خارجية بازائها هي بالحقيقة مصداق تلك الماهيات و منشأ انتزاعها على عكس ما اشتهر بين الجمهور.

واكثر الناس بحيث اذا حاولوا ان يثبتوا توحيد الافعال فات عنهم رعاية جانب الكثرة، واذا ارادوا ان ينزهوا خالقهم عن نسبة الشرور والقبائح فات عنهم رعاية جانب التوحيد وكذلك حالهم في باب وحدة الوجود وكثرته.

١. النساء / ٨٩ . ٢. ما هم اتمم «الفتوحات» ٣. ان معرفة «الفتوحات»

٤. هذا النسب والاحكام «الفتوحات»

٥. الانفال / ١٧ - فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم «الفتوحات» ٦. الصافات / ٩٦

ثم العجب أنّ جماعة من افاضل المتأخرين ذهبوا الى أنّ لا مؤثر في الوجود الا الله، بل نقلوا اتفاق الحكماء في ذلك وان الوسائط شروط ومعدات وليس شيء منها فاعلا مؤثرا، مع أنّ الوجودات متعددة عند اكثر هؤلاء سيما المشائين الذين هم اتباع ارسطو، والوجود عندهم مبدأ الاثر وما لا تأثير له في شيء لا وجود له.

قال الشيخ رئيس اتباع المشائين ابو على بن سينا في كتاب الاشارات: الاول يبدع جوهرأ عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرأ عقليا وجرما سماويا.

وقال الشيخ المقتول مقدم اتباع اشراقيين محي رسوم حكماء الفرس في كتابه المسمى بالهياكل: ان النور القوى لا يمكن نور الضعيف من الاستقلال بالانارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قدرته.

وقال ايضا: ليس ان حركات الافلاك توجد الاشياء لكنها تحصل الاستعدادات و يعطى الحق الاول ما يليق باستعداده.

وقال نصير الملة والذين المحقق الطوسي رحمه الله في شرح الاشارات: قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية، والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شهوداً معدة للافاضة.

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم.

وقال الفخر الرازي: الحق عندي انه لا مانع من اسناد كل الممكنات اليه تعالى لكنها على قسمين: منها ما امكانه الذاتي كاف في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون فائضاً عن الباري من غير شرط، ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثها ليكون الامور السابقة مقربة للعملة الفياضة الى الامور اللاحقة، وذلك انما ينتظم بحركة دائمة دورية، ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود

استعداداً تاماً صدرت عن الباري تعالى ووجدت ولا تأثير للوسائط اصلاً في الایجاد بل في الاعداد. انتهى.

هذا ما ذكره في هذه المسألة وهو دال على الجبر المحض، على انه من لم يسمع من احد ولم ينقل برهان عقلي او حجة قوية في هذه المسألة العظيمة. واما الذي قاله بهمنيار تلميذ ابي على في كتاب التحصيل من قوله: وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير. اذ لو ان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لا بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل. انتهى.

فيرد عليه اما اولاً فنقول: ان الممكن موجود مفتقر في وجوده الى سبب و ذاته بحيث يمكن تحليله الى وجود و ماهية، والامكان هو حال ماهيته اذا اخذت من حيث هي هي، والوجوب بالغير حال وجوده الفائض من السبب التام، ثم ان امكان المبدعات و عدميتها امر لا ثبوت له في الواقع بل الثابت في الواقع هو الوجود و الوجوب وفي المكونات قوة استعدادية قائمة بموادها، و اذا حصلت بالفعل بطلت امكاناتها.

اذا تقرر هذا فنقول: لا يلزم من كون الموجود الممكن مفيداً لوجود شيء ان يكون افادته له من جهة امكانه او قوته حتى يكون للسلب او للقوة شركة في افادة الوجود، بل وجوده بما هو وجوده مفيد لوجود ما هو انقص منه، و انما يظهر اثر الامكان في نقصان الوجود الصادر منه و النقصان ايضاً امر عدمي فصار الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم.

و اما ثانياً فنقول: هل للممكن وجود خاص متحقق في الواقع ام لا؟ فان لم يكن لما سوى الحق تعالى وجود في الواقع فلا تأثير له تعالى ايضاً، اذ لا نعنى بالتأثير الا افادة الوجود، و اما للمسمى بالماهية فلا يتعلق بها جعل ولا تأثير كما هو المحقق

عندهم وان كان للممكن وجود عيني مخصوص، فالوجود لا ينفك عن الاثر و الاشتراك في الوجود يوجب الاشتراك في التأثير، فكلما كان الوجود اقوى واشد كان تأثيره اقوى واتم.

الأتري ان الموجودات المترتبة من لدن المبدأ الأعلى الى المادة السفلى كما انها متفاوتة في القوة والضعف حسب ترتبها في التقدم والتأخر الذاتيين كذلك متفاوتة في اثارها التي تفيد بها بالذات؟ وهذه القاعدة مطردة في الاسباب الفاعلة دون الشرائط والمعدات، فقد يكون الشرط او المعد امراً عديماً او في غاية الخسة والشرية والمشروط او المعد له موجوداً شريفاً في غاية الفضل والشرف والخيرية، فعلم انّ الموجودات على قاعدتهم متكررة وانها مبادئ لآثارها المختصة، واذا تكثرّت الذات تكثر الآثار فاين توحيد الافعال؟

فظهر وتبين ان هذا المطلب الشريف العالي ارفع درجة واجلّ مقاماً من ان يصل اليه احد بهذه الانظار والافكار ولكن لله تعالى رجال متألّهون وعباد ملكوتيون عيونهم منورة بنور الكشف والبرهان يرون الموجودات الكثيرة بما هي كثيرة واحدة و بما هي واحدة كثيرة. وانّ الانسان بما هو مختار مجبور وبما هو مجبور مختار. ذلك هدى الله يهدي به من يشاء.^١

الحديث الرابع عشر

وهو السابع وأربع مائة

عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد.

الشرح

اثبت تعالى في هذا الحديث حكمين ظاهرهما متناقض وباطنهما متوافق، فان الحكم الاول اثبات القدرة والاختيار للمكلف والحكم الثانى اثبات الجبر والاضطرار له، وقد علمت صحتهما جميعا وعلمت ان الخير والشر والنفع والضرر والسعادة والشقاوة كلها منه تعالى وبارادته لكن احد الطرفين بالذات والاخر بالعرض، وعلمت ان سبحانه فاعل كل موجود بلا واسطة وبواسطة الا الصادر الاول فانه بلا واسطة.

فقد قال الشيخ حى الدين العربى فى الباب التاسع عشر وثلاث مائة من كتابه: ان رافع الاسباب سبى الادب مع الله ومن عزل من ولاه الله فقد اساء الادب وكذب فى عز ذلك الى، فانظر ما جهل من كفر بالاسباب وقال بتركها؟ ومن ترك ما قرره الحق فهو منازع لا عبدا وجاهل لا عالم وانى اعطك يا ولى ان تكون من الجاهلين^١، وراك فى الحس تكذب نفسك فى ترك الاسباب، فانى اراك فى وقت حديثك معى فى تركها ورميها يأخذك العطش فتترك كلامى وتجزى الى الماء فتشرب منه لتدفع بذلك الم العطش، وكذلك اذا جمعت تناولت الخبز وعاشتك ان لا تتناوله بيدك تى تجعل فى فيك، فاذا حصلت فى فمك مضغته وابتلعت فما اسرع ما اكذبت به نفسك بين يدى.

وكذلك اذا اردت ان تنظر الى افتقرت^٢ الى فتح عينيك فهل فتحها الاسباب؟ فكيف تنفى الاسباب بالاسباب؟ اترضى لنفسك بهذه الجهالة؟ فالاديب الالهى العالم من اثبت ما اثبته الله فى الموضع الذى اثبته وعلى الوجه الذى اثبته، ثم تكذب نفسك فى عبادة ريك^٣، اليست عبادتك سببا فى سعادتك وانت تقول بترك الاسباب، فلم لا تقطع العمل؟ رأيت^٤ احدا من رسول ولا نبى ولا ولى ولا مؤمن ولا كافر ولا شقى ولا سعيد خرج قط من رق الاسباب مطلقا ادناها النفس، فيا تارك

١. ولاه «الفتوحات» ٢. الجاهلين العاقلين «الفتوحات»

٣. ان تنظر افتقرت «الفتوحات» ٤. عبادتك «الفتوحات» ٥. فما رأيت «الفتوحات»

السبب لا تتنفس فان التنفس سبب حيوتك، فامسك نفس حتى تموت فتكون قاتل نفسك فتحرم عليك الجنة. واذا فعلت هذه فانت تحت حكم السبب.

فما اظنك عاقلا ان كنت ترفع^١ ما نصبه الله واقامه علما مشهوداً، ودع عنك ما تسمع من كلام اهل الله فانهم لم يريدوا بذلك ما توهمته بل جهلت ما ارادوا بقطع الاسباب كما جهلت ما اراد الحق بوضع الاسباب، ولقد القيت بك على مدرجة الحق واثبت لك الطريقة التي وضعها الله لعباده بالمشي عليها، فاسلك وعلى الله قصد السبيل... ولو شاء لهداكم اجمعين^٢. انتهى كلامه وهو كله في ابطال مذهب الجبر ومذمة المجبرة.

وقال ايضاً في الباب السادس والتسمعون ومأتين: ولقد نيهني الولد العزيز العارف شمس الدين اسمعيل بن سودكين على امر كان عندي^٣ من غير الوجه الذي بنهنا عليه هذا الولد، وهو التجلي في الفعل هل يصح او لا يصح؟ فوقتا كنت انفيه^٤ وقتا كنت اثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف، اذ كان التكليف بالعمل لا يمكن ان يكون من^٥ حكيم يقول اعمل وافعل لمن يعلم انه لا يعمل ولا يفعل اذ لا قدرة له عليه. وقد ثبت الامر الالهي بالعمل للعبد في قوله: واقموا الصلوة واتوا الزكوة^٦، واصبروا وصابروا ورابطوا واجاهدوا. فلا بد ان يكون له في المنفعل منه تعلق من حيث الفعل فيه فيستوي به فاعلا واما، واذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة يقع التجلي فيه، فبهذا الطريق^٧ كنت اثبته وهو طريق مرضي في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بم كلفت عليه^٨ لا بد من ذلك ورأيت حجة المخالف واهية في غاية الضعف والاختلال.

ولما كان يوما فاوضني في هذه المسألة هذا الولد فقال: وائى دليل اقوى على نسبة الفعل اليه والتجلي فيه^٩، اذ كان من صفته من كون الحق خلق الانسان على

١. كنت تزعم ان ترفع «الفتوحات» ٢. النحل / ٩ ٣. عندي محققا «الفتوحات»

٤. انفيه بوجه «الفتوحات» ٥. اتى من «الفتوحات» ٦. البقرة / ٤٣

٧. الطريق خاصة «الفتوحات» ٨. عمله

٩. الفعل الى العبد و اضافته اليه والتجلي فيه «الفتوحات»

صورته، فلو جرد عنه الفعل لما صح ان يكون على صورته ولما قبل التجلي بالاسماء، وقد صح عندكم وعند اهل الطريق بلا خلاف ان الانسان مخلوق على الصورة فقد صح التخلق بالاسماء.

فلا يقدر احد ان يعرف قدر ما دخل على من الشروع بهذا التنبيه، فقد يتسفيد الاستاذ من التلميذ اشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض الله للاستاذ ان ينالها الا من التلميذ، كما تعلم قطعاً انه قد يفتح للانسان الكبير في امر يسأله عند بعض العامة فيرزق العالم في ذلك الوقت لصدق المسائل علم تلك المسألة ولم يكن عنده قبل ذلك عناية من الله بالمسائل ان حصل للمستول علماً لم يكن عنده، ومن راقب قلبه يجد ما ذكرناه. انتهى كلامه.

وهو ايضا في اثبات القدرة الحادثة وابطال مذهب المجبرة مع انه من الذين ذهبوا مذهب اهل التوحيد الخاصي وان الوجود واحد والمؤثر واحد وبه يصرح في كثير من ابواب هذا الكتاب وفي سائر كتبه.

من ذلك قوله من الباب الثاني والتسعين ومائتين: فهو عقل العقلاء وفكرة المفكرين وذكر الذاكرين ودليل الدالين، لو خرج عن شيء لم يكن ولو كان في شيء لم يكن، فهذا قد اثبت لك ما اثمره الاصطلاح اللازم وان العلماء هم المقربون الذين ادركوا هذا المشهد الاحمى وهذه المنزلة العظمى، ومن سواهم فقد نصب له علامة يعبدها وحقيقة يشهد بها وهي ما انطوى عليه اعتقاده لدليل قام عنده او قلد صاحب دليل، فهو عند نفسه قد ظفر بمطلوبه واعتكف على معبوده وسكن اليه وكفر بما ناقض ما عنده وكفر بلاشك غيره ممكن اعتقد غير معتقده، ولهذا يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً دنيا واخرة، والعالم المحقق لما هو الامر عليه في عينه يتفرج في ذاته وفي العالم ظاهره وباطنه فهو العين المصيبة وهو المثل المنزه المنصوص عليه الذي نفى الحق ان يماثل او يقابل بقوله تعالى ليس كمثله شيء^١.

١. الشورى / ١١ - اي المراد من المثل في قوله سبحانه: ليس كمثله شيء: مثله عرشه، لانهما متوافقان في العدد وهو «٥٧٥» فافهم (نوري).

سئل الجنيد عن المعرفة والعارف قال: لون الماء لون انائه، فاثبت الماء والاناء واثبت الحرف والمعنى والادراك ونفى الادراك، ففرق وجمع فنعم ما قال. انتهى كلامه.

مسألة التوحيد اكثر من ان تحصى و اظهر واشهر من ان يخفى والله الهادى الى طريق الهدى.

باب الاستطاعة

وهي عبارة عن كون القادر ذا استعداد تام وتهيؤ كامل فيما له ان يفعله او يتركه، وهو الباب الثلاثون من كتاب التوحيد وفيه اربعة احاديث.

الحديث الاول

وهو الثامن واربع مائة

«على بن ابراهيم عن الحسن بن محمد» بن احمد الصفار، البصري ابو علي شيخ من اصحابنا ثقة روى عن الحسن بن سماعة و محمد بن تسنيم و عباد الرواحني و محمد بن الحسين و معاوية بن حكيم له كتاب دلائل خروج القائم (ع) «صه» و النجاشي. «عن علي بن محمد القاساني عن علي بن اسباط قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الاستطاعة فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مغلا السرب؛ صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله؛ قال: «قلت: جعلت فداك فسرلي هذا قال: ان يكون العبد مغلي السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح يريد ان يزني فلا يجد امرأة ثم يجدها، فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلو بينه وبين ارادته فيزني فيستى زانياً و لم يطع الله باكراً و لم يعصه بغلبة».

الشرح

الخصال جمع الخصلة وهى الخلة، والسرب بالفتح هو الطريق يقال: خل سربه، ومنه اذا كان مخلى السرب اى موشعا عليه غير مضيق.

لما ثبت فى الاحاديث المتقدمة ان افعال المكلفين صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم، وقد علمت فى تضاعيف ما ذكرناه ان مجرد القدرة والقوة والاختيار غير كاف فى صدور الفعل و صيرورة العبد فاعلا، بل لابد ههنا من دواعى واسباب اخر ربما يعبر عن مجموعها بالاستطاعة، ولهذا ذهبت جماعة الى انها مع الفعل اذ يجب الفعل حينئذ، والحق انها قبل الفعل الا انها قوة قريبة من الفعل فهى ما سوى العزم التام، اذ عند تحقق العزم لا يتخلف العقل عن الفاعل الا ان يحدث هناك حائل من خارج، فالاستطاعة صيرورة العبد بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك، فلم يكن هناك اكراه او جبر او غلبة وهى مناط استحقاقية الجزاء والاجر والثواب والعقاب.

فهذا الحديث مشتمل على مطلبين: احدهما تصورى والاخر تصدىقى، اما التصورى: فهو تفسير الاستطاعة وهى عبارة عن حالة نفسانية تحصل فى الاغلب بعد اجتماع الامور الاربعة التى ذكرها عليه السلام، ثلاثة منها امور عدمية ترجع الى زوال المانع والاخير امر وجودى:

الاول كونه مخلى السرب اى سبيله الى ما يقصده من فعل او ترك متسعا غير مضيق، وهو اعم من ان يكون مسافة حسية كما فى استطاعة الحج او غيرها من الامور المتوسطة بين الفاعل وفعله.

الثانى ان يكون صحيح الجسم اى البدن، فان غالب افعال المكلف مادام فى الدنيا بالبدن، واما الحركات الفكرية والاعمال القلبية فلا يتعلق بالبدن.

الثالث ان يكون سليم الجوارح، والمراد سلامة الجارحة التى يقع بها الفعل كاليد الكتابة والرجل للمشى، وكذا الكلام فى صحة الجسم لا يلزم ان يكون صحيحاً من كل وجه وعن كل افة ومرض، بل من الوجه الذى يتوقف عليه الفعل او الترك لكن لم

يفصل لظهور المطلب تعويلاً على فهم المخاطب أو غيره.

والرابع ان يكون له سبب وارد من الله، والمراد به ما لا يحصل الا بفعل الله، فان الامور الثلاثة كلها اشياء عدمية بها يزول المانع ولا يكفى فيما يقع بالاختيار زوال الموانع، بل لابد فيه من وجود داعية تنبث منها الارادة كوجود مشتته لطيف او حضور خصم ضعيف كان يريد الانتقام منه، وذلك لان الامر لا يكون الا من قبل الله.

ولما كان قوله عليه السلام: له سبب وارد من الله، كلاماً مجملاً استفسره السائل بقوله: جعلت فداك فسرلى هذا، اراد به تفسير الامر الرابع اذ لم يكن الخفاء الا فيه خاصة، لكنه عليه السلام اعاد الكلام من رأس للتوضيح فاورد الامور الثلاثة باعيانها واتى للرابع بمثال تفصيلي فقال: يريدان يزنى فلا يجدا امرأة ثم يجدها، فوجود امرأة جميلة لصاحب شهوة الزنا في مكان خال عن الاعيار مثال للسبب الداعي للارادة الوارد من الله تعالى.

واعلم ان الكلام الى ههنا في بيان ما يتوقف عليه الاستطاعة وقوله عليه السلام: فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلي بينه وبين ارادته فيزنى فيسمى زانياً، بيان للحالة المسماة بالاستطاعة في هذا المثال، وهي كون الانسان بحيث يقدران يعصم نفسه عن معصية الله ويكفها عن فعل الزنا فيمتنع عنه و يقدران لا يعصم نفسه بل يخلي بينها وبين ارادتها اي شهوتها فيعزم و يزنى فيسمى حينئذ زانياً، لانه زنى باختياره وقصده لا بجبر و اكراه فيكون عاصياً عند ذلك.

واما المطلب التصديقي: فهو المشار اليه بقوله: ولم يطع الله باكراه ولم يعصيه بغلبة، يعني ان مدار حصول الطاعة والمعصية وترتب الثواب والعقاب على كون العبد مستطيعاً في فعله وتركه لا مجبوراً على احدهما ولا مضطراً، فلا طاعة ولا ثواب عند ما كان مكرهاً ولا معصية والاعقاب عند ما كان مغلوباً.

الحديث الثانى

و هو التاسع و اربع مائة

«محمد بن يحيى و على بن ابراهيم جميعاً، عن احمد بن محمد، عن على بن الحكم و عبدالله بن يزيد، البكرى الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام و الفزارى الكوفى من اصحابه (ع). «جميعاً، عن رجل من هل البصرة قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: ابو عبدالله (ع) استطيع ان تعمل ما لم يكون؟ قال: لا، قال: فتستطيع ان تنتهى عما قد كون؟ قال: لا، قال: فقال له ابو عبدالله عليه السلام: فمتى انت مستطيع؟ قال: لا ادرى، قال: فقال له ابو عبدالله عليه السلام: ان الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل، فاذا لم يفعلوه فى ملكه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لان الله عز وجل اعز من ان يضاده فى ملكه احد. قال البصرى: فالتاس مجبورون؟ قال: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين، قال: ففوض اليهم؟ قال: لا، قال: فمأهم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، قال البصرى: اشهد انه الحق و انكم اهل بيت النبوة و الرسالة».

الشرح

ظاهر هذا الحديث فى معنى الاستطاعة يناقض حديث السابق فى باب معناها، اذ قد استفيد مما ذكر هناك ان للعبد حالة يمكنه معها الفعل و الترك جميعاً و هى الاستطاعة، و المستفاد من المذكور و ههنا ان ليس للعبد تلك الحالة لا فى زمان الفعل و لا فى زمان الترك، اذ فى زمان عدم الفعل لا يستطيع ان يفعل و الا يلزم اجتماع وجود الشيء و عدمه و هو المراد بقوله (ع): استطيع ان تعمل ما لم يكون، اى اتقدر ان تفعل شيئاً لم يوجد بعد؟

ولهذا قال المخاطب الذى سأل عن الاستطاعة: لا، اذ قد علم ان الذى لم يكون بعد معدوم و اذا صار معمولاً قبل تكونه صار موجوداً حين عدمه و مكوناً قبل تكونه فكان موجوداً و معدوماً فى وقت واحد و هو محال، و فى زمان وجود الفعل لا يستطيع

ان يترك والا يلزم اجتماع المذكور وهو المراد بقوله (ع): فتستطيع ان تنتهى عما قد كَوْن، اى فهل تقدر ان تترك ما قد وجد؟

ولهذا قال السائل المذكور: لا، لعلمه بانّ الذى وجد لو صار منتهى عنه اى متروكا فى ذلك الوقت بعينه فكان معدوما حين وجوده وهو محال، فلا استطاعة فى وقت من الاوقات وهو قوله (ع): فمتى انت مستطيع. وقول السائل: لا ادرى.

وربما يقرر به نفي الاستطاعة هكذا: انّ الاستطاعة اى المتمكن 'على الفعل و الترك محال لانها تقتضى امكان صدور الاثر عن المؤثر، لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع، لان المؤثر ان يستجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر عنه لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع شرائط التأثير امتنع صدوره عنه.

وقد يقرر هكذا: ان الاستطاعة والتمكن اما حال وجود الاثر او حال عدمه: اما فى حال وجود الاثر فيجب الاثر فلا يتمكن من الترك والا لا اجتماع النقيضان، واما فى حال عدم الاثر فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل لما ذكرنا هذا، ولكن لا تناقض و لا تنا فى بين الحدين ولا مضادة بين القولين.

لانك قد علمت مما قرع سمعك مراراً كثيرة فى الاحاديث الماضيه ان الانسان مختار فى فعله حين اضطراره ومجبور فى فعله حين اختياره، فكلا الحكمين اى الجبر والاختيار صادقان فى حقه لكن على طريق لا يلزم منه تناقض مستحيل.

بقى الكلام فى معرفة ذلك الطريق وتحقيقه اما على اسلوب الحكماء النظار فهو جعل الحيتين مختلفتين لا بمجرد الاعتبار والمفهوم، اذ ذلك غير كاف فى دفع مفسدة التناقض بل اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة.

وبيانه ان يقال: لا منافاة بين استطاعة الانسان ولا استطاعته وكذا لا منافاة بين كونه مختاراً ومضطراً فى آن واحد، لان الوصفين والحيتين مختلفان، اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة الى ظروف الواقع واوعيته.

اما في التقرير الاول الذى فى متن الحديث فيقال: انه يمكن اجتماع الاستطاعة للفعل والترك فى المستقبل مع عدمها فى الحال، يعنى ان لنا فى الجواب عن قول القائل: استطيع ان تؤثر حال عدم الاثر او لا تؤثر حال وجوده؟ ان نقول: نعم! نستطيع، لكن معنى استطاعتنا انا نتمكن من الفعل والترك فى ثانى الحال فلا ينافيه عدم استطاعتنا فى الحال بمعنى عدم تمكنا من التأثير فى وجود الاثر حال عدمه ولا فى عدمه حال وجوده ولا فى وجوده حال وجوده ولا فى عدمه حال عدمه، لان فى الاولين تناقض وفى الثانيتين تحصيل للحاصل.

واما فى التقرير الثانى فنقول: يمكن اجتماع عروض الوجوب والامكان للآثر المقدور بالاخبارين المختلفين بالموضوع، فوجوب صدور الاثر عارض للسبب التام المستجمع بشرائط التأثير كلها، وامكانه عارض لذات القادر المستطيع، مع قطع النظر عن انضمام الدواعى والارادة الجازمة او لانضمامها، اذ مع انضمامها يجب الاثر ومع عدم انضمامها يمنع، فلا منافاة بين الوجوب والامكان فى كل وقت فرض لاختلاف الموضوع.

واما فى التقرير الثالث فبمثل ما مر فى التقرير الاول، لان مرجعهما فى المعنى واحد، وانما الاختلاف بينهما فى اللفظ.

واما قوله عليه السلام: ان الله خلق خلقا فجعل فيهم الة الاستطاعة... الى قوله: فى ملكه احد. فالغرض فيه ان العبد لا يفعل الا ما اراد الله منه، فهو مستطيع فى وقت الفعل للفعل لا للترك، ومستطيع فى وقت الترك للترك لا الفعل، فلا يستطيع فى كل وقت الا لما جعل الله فيه الة الاستطاعة لاجله، واراد بالاستطاعة مهيئتها الاستعداد التام الذى لا يكون الا مع الاثر، فاراد بالة الاستطاعة جميع ما يتوقف عليه الاثر فعلا كان او تركاً، فاستطاعة الفعل لا تكون الا مع الفعل واستطاعة الترك لا تكون الا مع الترك.

ثم اشار عليه السلام الى ان الناس مع ذلك ليسوا مجبورين ولا مفوضاً اليهم

ايضاً، اما الاول: فلما خلق الله فيهم من القدرة والعلم والارادة التى يتوقف عليها صدور الاثر منه وعليها مدار التكليف والثواب والعقاب واما الثانى: فلما علمت ان مع الاستعداد التام لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف ويمتنع مقابله.

والى جملة ما ذكرناه من رعاية جانبى الجبر والاختيار اشار بقوله عليه السلام فى جواب البصرى حيث قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلا فجعل فيهم الة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، والمراد بالة الفعل العلم والعزم التام ومآثر ما يتوقف عليه الفعل الذى يفعل بالاختيار وهى لا تكون الا بخلق الله وجعله فيهم، فاذا فعلوا كانوا مع الفعل اى فى زمانه لا بالفعل مستطيعين للفعل، واذا تركوا كانوا مع الترك لا بالترك مستطيعين الترك.

الحديث الثالث

وهو العاشر واربع مائة

«محمد بن ابي عبدالله عن سهل بن زياد و على بن ابراهيم عن احمد بن محمد و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن على بن الحكم عن صالح النيلي»، هو ابن الحكم الاحول. عن اصحاب الصادق عليه السلام وهو ضعيف روى عن ابي عبدالله (ع) «صه» قال النجاشى: روى عنه ابي بكير و جميل بن دراج، له كتاب روت عنه جماعة منهم بشير بن سلام. قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام هل للعباد من الاستطاعة شىء؟ قال: فقال لى: اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها الله فيهم، قال: قلت و ما هى؟ قال: الالة مثل الزانى اذا زنى كان مستطيعاً للزناء حين زنى و لو أنه ترك الزناء و لم يزن كان مستطيعاً لتركه اذا ترك، قال: ثم قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعاً. قلت: فعلى ما ذا يعذب؟ قال: بالحجة البالغة و الالة التى ركب فيهم، ان الله لم يجبر

أحداً على معصيته ولا أراد - ارادة حتم - الكفر من أحدٍ ولن حين كفر كان فى ارادة الله ان يكفر، وهم فى ارادة الله وفى علمه لا يصيروا الى شىء من الخير، قلت: اراد منهم ان يكفروا؟ قال: ليس هكذا اقول ولكنى اقول: علم أنهم سيكفرون، فاراد الكفر لعلمه فيهم وليست هى ارادة حتم انما هى ارادة اختيار.

الشرح

قوله عليه السلام: اذا فعلوا الفعل... الى قوله: اذا ترك، قد مر ما ينفى بشرحه و توضيحه، واما قوله: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل و الترك كان مستطيعا، اشارة الى رد مذهب من زعم ان بين الامكان و لا ضرورة الطرفين و بين الوجوب الذى هو ضرورة احد الطرفين مرتبة يقال لها الاولوية، سواء كانت ذاتية اقتضتها ماهية الشىء او عرضية افادها سبب اخر، و هى كون الشىء بحيث يكون وجوده اولى من عدمه او عدمه اولى من وجوده، و المجوزون لهذا الاحتمال مثلوا فى ما عدمه اولى من وجوده بالاشياء الضعيفة الوجود كالصوت و الحركة و العدد و الزمان و نظائرها، و هذا المذهب مما اقيم البرهان على ابطاله و ليس ههنا موضع بيانه.

و بالجمله فالممكن لذاته لا يخلو دائما عن الوجوب اى ضرورة الوجود او الامتناع اى ضرورة العدم، و لما كان المراد بالاستطاعة ههنا هو استجماع شرائط التأثير الذى به يكون ايجاب الفعل و هو مع الفعل، فعدمها يتحقق بعد شىء من تلك الشرائط و به يكون امتناع الفعل و ايجاب عدمه و هو مع عدمه، فثبت و تبين ان قبل الفعل لم يكن استطاعة له اصلا لا قليلا ولا كثيرا، بل هناك استطاعة تامة للترك.

و اما ما ذكره عليه السلام فى جواب السائل: فعلى ماذا يعذبه؟ يهنى اذا كان جميع ما يتوقف عليه فعل العبد من قدرته و استطاعته بخلق الله و جعله حسب قضائه و قدره فلماذا يعاقب الكافر و يعذب العاصى من قوله: بالحجة البالغة و الالة التى ركب فيهم، فالمراد منه ان تعذيب الله عباده ليس من جهة متقم خارجى ينتقم منهم، لانه سبحانه برىء من الغرض غنى عن ما سواه، بل انساق حجته البالغة و حكمته

الكاملة الى تعذيب فريق و تنعيم فريق بما ركب فى كل واحد منهم من الالات و خلق لهم من الدواعى و الارادات و غيرها من اسباب المعاصى و الطاعات و الشرور و الخيرات.

فانقسمت افعال الله الى ما ينساق الى الغاية المطلوبة بالذات و الى ما ينساق الى غاية اخرى مرادة بالعرض منقطعة عن تلك الغاية المطلوبة، فاطلق على القسم الاول اسم المحبوب و على الثانى اسم المكروه، و انقسم عباده الذين عم ايضاً من فعله و اختراعه الى من سبقت لهم العناية بالحنى بتسليط الدواعى و البواعث عليه قهراً لسياقتهم الى غاية الحكمة و الى ما سبقت لهم المشيئة بالردى لسياقتهم الى غايتها فى بعض الامور و استعمالهم فى عمارة هذا الادنى، فكان لكل واحد من الفريقين نسبة الى المشيئة الربانية و الارادة الالهية.

قوله عليه السلام: ان الله لم يجبر احداً على معصية و لا اراد ارادة حتم الكفر من احد، يعنى انه ليس العاصى فى معصيته الصادرة منه مجبوراً عليها، لانك قد علمت مراراً ان المجبور فى فعله هو الذى لم يترتب فعله على قدرته و علمه و ارادته، و ههنا تتوقف المعصية على تلك الامور و هى عقيبها فكيف يكون العبد مجبوراً على معصيته؟ و كذا الكافر و ان جرى قضاء الله و سبقت ارادته بكفره، و لكن لاجرى القضاء بجبره على الكفر و لا سبقت ارادة بحتم الكفر عليه، بل جرى القضاء و سبقت الارادة بانه بارادته يصير كافراً و باختياره يفعل الاشراك و يعبد الصنم، فهم حيث ظهر منهم الكفر علم انهم كانوا فى ارادة الله ان يكفروا، و هم فى مشيئة الله و قضائه ان لا يصيروا الى شىء من غاية الحكمة و الخير.

ثم استشعر من ظاهر كلامه عليه السلام انه تعالى اراد منهم فى سابق قضائه ان يكفروا و لكن بارادتهم و اختيارهم لا بالطبع و القصر و الاكراه و بالجبر، قال السائل: اراد منهم ان يكفروا؟ فقال بالجواب بما حاصله: الفرق بين المقضى بالذات كالايمان و الطاعة و بين المقضى بالعرض و على سبيل اللزوم كما مر فى مسألة صدور الخير و

الشر منه تعالى: ان الشرور الواقعة في العالم انما هي من لوازم الخيرات الكثيرة، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لاجل استلزامها لهذه الشرور لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شر كثير كمامر.

فقوله: ليس هكذا اقول، اى لست اقول كما فهمت من كلامى ان الكفر مراد ارادة الله بالذات بل انما وقع في ارادة الله بالعرض وعلى وجه اللزوم والاستتباع، واليه اشار بقوله: ولكنى اقول على انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم، يعنى انه كان في علمه تعالى انه لا يتم نظام الخير وبقاء الانواع والاصناف بالتوالد والتناسل في هذا العالم الا بوجود هذه الطبقة لغلظة طبائهم وقساوة قلوبهم ودناءة همهم القاصرة على طلب الشهوات والدواعى الحيوانية فيهم يقع عمارة الدنيا وحرثها وزرعها، و كان في علمه ايضا ان امثال هذه النفوس لا تكون الا ظلمانية كافرة جاحدة لحقوق الله من الايمان والتوحيد، اعداء لاهل الله واوليائه وعلماء دينه وحكمته، فاراد كفرهم وطغيانهم لكونه لازماً لاعيانهم واشخاصهم ومع ذلك ليست ارادته لكفرهم ارادة حاتمة بهم الكفر بل ارادة متعلقة باختيارهم الكفر كمامر وهو قوله: وليست ارادة حتم انما هي ارادة اختيار.

اعلم ان في هذا المقام اشكالاً وهو انكم قلتم: ان الشرور في هذا العالم قليلة و انها وقعت في قضاء الله و ارادته لكونه لازمة للخيرات الكثيرة، ونحن نرى في نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات ان اكثر افراده الغالب عليهم بحسب القوة النظرية الجهل وبحسب العقل العملى طاعة الشهوة والغضب و هي اخداد، ما ينبغي ان يكونوا في الحيوه الاجلة التى يستحق بالقياس اليها هذه المعالجة، فيلزم كون الشر و الشقاوة في هذا النوع الذى هو اشرف الانواع اكثر من الخير والسعادة.

والجواب: ان الجهل الذى هو ضد اليقين يقال له الجهل المركب اعنى الهيئة الظلمانية الراسخة فى النفس امر نادر كوجود اليقين الذى هو نور من انوار الله والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر كثير ضرر لكونه امراً عدمياً، وكذا الكلام فى

حال القوتين الباقيتين، فان وجود الرذيلة الشديدة والشرارة القوية المتضادتين للملكة الفاضلة نادر كوجود تلك الملكة، والعام الشائع الفاضل هو الاخلاق الخالية عن الغائتين غاية الفضل وغاية الرذالة، وشبهت النفوس في هذه الاحوال الثلاثة بالايدان في الجمال والصحة الغائيتين او في القبح والمرض الغائيتين او في الحالة المتوسطة فيهما بين الغائتين.

فكما ان احوال البدن في هيئة ثلاثة: حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط فيهما^١ وحال القبيح^٢ والمسقام او السقيم، ثم ان المتوسط فيهما منهم مع احد الطرفين غالب، فالاول والثاني من الاقسام الثلاثة البدنية يتالان من السعادة المعالجة قسطاً وافراً ومعتدلاً.

فكذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية، وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة، والآخر^٣ كالمسقام او السقيم هو عرضة الازدي^٤ والالام الشديد، وكل واحد من الطرفين نادر ووسط فاش غالب، واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة.

هذا تمام ما ذكر في كتاب الاشارات وشرحه، ولكن بقي اشكال اخر وهو ان هؤلاء الاوساط اكثرهم كفار وان لم يكونوا من اهل الجحود والعناد، وقد وقع النص بخلودهم في النار والخالد في نار الجحيم كيف يكون من اهل السلامة والنجاة؟ وايضاً في تعدبهم الابدى يتأني رحمة الله الواسعة.

وايضاً قوله تعالى: ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس...^٥ الاية وغيرها من الايات دالة على ان كونهم في دار الجحيم غاية حركاتهم وتحولاتهم الذاتية ومنتهى منازلهم ومقاماتهم الطبيعية، والغاية المتقلب^٦ اليها لا يكون الا كمالاً للمتقلب^٧

١. وحال من ليس يبالغ فيهما «الاشارات» ٢. القبح «الاشارات» ٣. او «الاشارات»

٤. و آخر «الاشارات» ٥. للاذى «الاشارات»

٦. وايضاً يتأني تعدبهم الابدى رحمة الله - م - د ٧. الاعراف / ١٧٩

٨. المتقلب - م - د ٩. للمتقلب - م - د

المتحول، وكمال الشئ ملائم له غير مؤلم و ملذله غير مؤذ.

وايضاً قد ثبت في العلوم العقلية ان جميع الموجودات الامكانية بحسب الغرائز و الجبال طالبة لكمالاتها و خيراتها الثلاثة بها، و قد ادع الله برحمته الواسعة في كل منها قوة غريزية و شوقاً جليلاً الى كمالها و حركة رجوعية ذاتية الى مبادئها التي نزلت منها، و ان القواسر و المزامحات لها عن احوالها الطبيعية امور اتفاقية عرضية و الامور الاتفاقية اقلية الوجود في افراد كل نوع، و هي مع ذلك لا تدوم القواسر فان القاسر شئ عن فعله الطبيعي اما ان يزول عن المقسور و هو متخلص عنه الى حاله الطبيعي و اما ان ينتقل مادة المقسور الى طبيعة اخرى حكمها في المحافظة على كمالها الممكن في حقها و خيرها اللائق بها حكم الاول، فظهر ان مآل كل شئ الى الخير و السلامة للذين من شأنه، فليست الحالة العارضة المضرة له المضادة اياه دائمية مخلدة، فهذا تحرير هذا الاشكال.

ثم اني ذكرت في الاشراق الخامس عشر من الشاهد الثاني من كتابي المسمى بالشواهد الربوبية في كيفية خلود اهل النار الذين هم من اهلها فيها: ان هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشف، و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى؟ مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ماكثون، فان لكل من الدارين عماراً و لكل منهما ملاؤها، و الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة و ان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً و ان الرحمة الالهية وسعت كل شئ. كما قال: عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شئ.^٢

وانت قد علمت ان نظام الدنيا لا يتمشى الابد بوجود الامور الخسيسة و الدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل القسوة و الحجاب و الظلمة و يتعم بها

١. و بين علماء «الشواهد» ٢. ماكثون الى مالا نهاية، فان «الشواهد»

الاذلاء المبعدون عن دار النور والكرامة، فوجب في الحكمة الحقّة وجود الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير.

فاذا كان وجود كل قسم بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية، والامور الذاتية التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيفة وان وقعت المفارقة عنها والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار عليها امدأ بعيداً، كما قال تعالى: وحيل بينهم وبين ما يشتهون. والله سبحانه يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمنازل ويتجلى على كل احد بما هو الغالب عليه بطبعه، فهو الرحمن الرحيم وهو القهار المتقم.

و فى الحديث: لولا ان تذبذبون للذهب بكم وجاء يقوم يذبون.

وقال بعض المكاشفين: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله ويتزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيها بالنيات، فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر المصروف فى الشرك فى الدنيا، فاذا فرغ الالم جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها، بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه، فهم يلتذذون بما هم فيه من نار و زهرير وما فيها من لدغ حيات و عقارب فيها كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور واستخدام الغلمان والولدان فى الغرفات والقصور، لان طباعهم يقتضى ذلك. الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر برائحة الورد و يلتذبتن السرجين والمحور من الانسان يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم والالام بضده.

ونقل صاحب الفتوحات عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت فى قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملؤها.

اقول: فيما ذكره اشكالان: احدهما ينافى النص والاجماع بخلود الكفار فى النار. اللهم الا ان يراد بخلودهم خلود نوعهم بالتعاقب او يراد به الخلود العرفى العامى.

وقال القيصرى فى شرحه للفصوص: اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابدياً، و ليس ذلك المقدار عن العذاب ايضاً الا لاجل اتصالهم الى كمالهم المقدّر لهم؛ كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل:

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و جوركم عدل و قطعكم وصل
و ذكر بعض المحققين من اهل الشهود: ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها ان لا يعبدوا الا الله فيسوا على تلك الفطرة فى توحيد الله، فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله، بل جعلوا العلة على طريق التقرب بها الى الله و لهذا قال تعالى: قل سموهم، فاذا سموهم بان لهم انهم ما عبدوا الا الله، فما عبد عباد الا الله فى المحل الذى نسب اليه الا لوهية له، فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا له فى الميثاق، و ان الفطرة مستصحبة.

و السبب اللئى فى نسبة الالهية لهذه الصور المعبودة: هو ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذى اجراه على ان يعبدوه فى الصور، و من قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوها على الحقيقة و انما عبدوها لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة. انتهى.

اقول: قوله: و قضى ربك ان لا تعبدوا الاياه، هذه عبادة ذاتية، و قد سبق القول منابا جميع الحركات و الانتقالات فى ذوات الطبايع و النفوس الى الله و بالله و فى سبيل الله، و الانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه و اما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهرا انه يزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و امعاناً و هرولة.

١. الى كمالهم المقدرة «شرح الفصوص» ٢. هو العارف الكامل صدر الدين القونوى.

٣. هو ان «الشواهد» ٤. الرعد/ ٣٣ ٥. الاسراء/ ٢٣

وان كان من الاشقياء الكافرين فلا يخلوا ما ان يكون من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون، فهو كالبهائم والانعام لا يفقه شيئا من حقائق الدين ولا له قوة الارتقاء الى عالم اليقين، وانما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا وما له فى الآخرة من نصيب، وانما له المشى فى مراتع الدواب والسباع الا انها مسلمة عن التكاليف الشرعية والخطاب، وهؤلاء مكلفون بالاعمال والطاعات البدنية والمالية والسياسات الدنياوية فيحشرون كحشرها، اذا الوحوش حشرت^١ ويعثون كبعثها ويعذبون كعذابها ويعمون كنعيمها.

وان كان من اهل النفاق او من الكفار المعاندين والضالين المكذابين بيوم الدين فيكون عذابه اليماء جزائه عظيماً لانحرافه عما فطر عليه وهو به الى الهاوية وتريه الى منازل البعد عن الهوية الالهية، وبقدر سقوطه عن الفطرة ونزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه اليماء، الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والالام دالة على وجود قوة تقاومها وجوهر اصلى تصادمها، والتقاوم والتصادم بين المتضادين لا يكون دائميا ولا اكثر يا لما مر، فلا محالة يؤل الامر الى بطلان احدهما وخلاص الآخر، لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد ولوفسد لاستراح من العذاب، قال تعالى: لا يموت فيها ولا يحيى^٢، اى لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حياة السعداء والعقلاء.

قال صاحب الفتوحات المكية: الاستدلال على ذلك الخلاص والنجاة بقوله تعالى: اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون^٣، وبما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه واله: ولم يبق فى نار الا اهلها الذين هم اهلها، وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة وطنه الذى الفه، فلو فارق النار اهلها الذين هم اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له، وان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

و ذكر ايضا: فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب وسعت كل شىء ومنه

١. التكوير/ ٥ ٢. الاعلى/ ١٣ ٣. البقرة/ ٢٥٧

٤. وسعت الرحمة كل شىء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين كما قال عن نفسه، وقد وجدنا فى نفوسنا ممن جبلهم الله على الرحمة انهم يرحمون جميع عباد الله حتى لو حكمهم

جهنم ومن فيها هو ارحم الراحمين، وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على رحمة لو حكمه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم، والله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال وصاحب هذه الصفة وامثالي، ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا نشك انه ارحم بخلقنا منا، وقد قال جل علاته عن نفسه انه ارحم الراحمين.

وقد قام الدليل على ان الباري لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات، وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرم العذاب عليهم؟ وجاء في الحديث: واخر من يشفع ارحم الراحمين. فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لأن كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه، فسيحان من اتسعت رحمته لآلياته في شدة نعمته واشتدت نعمته لا عذابه في سعة رحمته.

الحديث الرابع

وهو الحادى عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن عبيد بن زرارة قال حدثني حمزة بن حمران»، بن اعين الشيباني الكوفي قال النجاشي: كوفي من اصحاب الباقر عليه السلام روى عن ابي عبدالله عليه السلام و

الله في خلقه لازالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم وصاحب هذه الصفة انا وامثالي ونحن مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض وقد قال عن نفسه جل جلاله انه ارحم الراحمين فلا نشك انه ارحم منا بخلقنا ونحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة، فكيف يسرم عليهم العذاب وهو بهذه الصفة العامة من الرحمة، ان الله اكرم من ذلك ولا سيما وقد قام الدليل العقلى على ان الباري... «الفتوحات المكية» باب الخامس و ثلاث مائة في معرفة منزل تترادف الاحوال على قلوب الرجال من الحضرة المحمدية»

اخوه أيضاً عقبة بن حمران روى عنه، له كتاب روى عنه صفوان بن يحيى. «قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة فلم يجبنى فدخلت عليه دخلة اخرى، فقلت: اصلحك الله انه قد وقع فى قلبى منها شىء لم يخرجه الا شىء اسمعه منك، قال: فانه لا يضرک ما كان فى قلبک، قلت: اصلحك الله انى اقول: ان الله تبارک و تعالی لم یكلف العباد ما لا یستطیعون و لم یكلفهم الا ما یطیعون و انهم لا یصنعون شیئاً من ذلك الا بإرادة الله و مشیتة و قضائه و قدره، قال: فقال: هذا دین الله الذى انا علیه و آبائى، او كما قال».

الشرح

قوله: انه قد وقع فى قلبى شىء لم يخرجہ الا شىء اسمعه منك، یعنى انه قد وقع فى ضمیرى شىء فى معنى الاستطاعة الا انى لا اجسر فى ابرازه و اخراجه من الضمیر او اظهاره على الناس الا بشىء اسمعه منك ككلام یناسبه او رخصة او اذن او امر.

و قوله علیه السلام: لا یضرک ما كان فى قلبک، اى لا جرح علیک فیما یخطر ببالك و یقع فى قلبک، فان خطرات الالهام و لحظات القلوب مما لا یقع باختيار العبد فلا ضرر فیها و لا فى اظهارها اذا كان الغرض استعمال حالها. و یحتمل ان كان (ع) قد اطلع على الذى فى قلبه فاخبره بان لا بأس به، و باقى الفاظ الحديث معناه واضح مکشوف بما مر من الکلام.

و قوله: او كما قال، من کلام الرادى و شکة فى صورة اللفظ هل هى ما قال او شبهه؟

باب البيان والتعريف ولزوم الحجة

أى وجوب البيان والتعريف والزام الحجة من الله على عباده
وهو الباب الواحد والثلاثون من كتاب التوحيد وفيه ستة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثانى عشر واربع مائة

«محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن
ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابن الطيار، مجهول. عن ابي عبدالله عليه السلام
قال: ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم.»

الشرح

احتجاج الله على الناس كناية عن استحقاقه للثناء ما يفعل بهم من الجزاء و
العقاب بحيث لم يبق لاحد مجال اعتراض على ما يفعله تعالى من العقوبة او الاعتذار
عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئة.

اذا عرفت هذا فاعلم ان العبد انما يستحق العذاب والعقوبة فى ترك واجب او
فعل محرم اذا كان قد اوتى الة التكليف، وقد عرفت المكلف به

وبالجملة كان فى ذاته استعداد فضيلة او داعية كمال ثم تكاسل فى تحصيله او
انحرف عن قصد سبيله، فعقوبة كل احد على المعصية على قدر ما اوتى له من التمكن
والاستعداد لمقابلتها، فيتفاوت الالام واللذات على حسب تفاوت القرائن.
«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج مثله.»

الحديث الثاني

وهو الثالث عشر واربع مائة

«محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع»

الشرح

المعرفة عبارة عن نور عقلى يفيض من الله تعالى على قلب العارف^١ اما بذاته او بواسطة ملك مقرب وليس للعبد صنع فيها، سواء كان معلما او متعلما، فالذى يقدر عليه المتعلم امور من باب الحركات النفسانية والانفعالات من الافكار والانتقالات الذهنية او من باب الاعمال البدنية من الرياضات والتصفية والتهديب، والذي يصنعه المعلم البشرى امر من باب الفاء الالفاظ والعبارات حتى يستفيد المتعلم بما يعلمه بنفسه او يسمعه^٢ من استاذه لان يفيض عليه من واهب العلم والحياة صورة علميه او ملكة نورية، واما نفس حصول المعرفة فليس للعباد صنع فيها الا بالتهيئة والاعداد دون الافاضة والايجاد.

وبهذا ظهر ضعف ما قاله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المعتزلى فى كتاب مصارع الحكماء راداً عليهم فيما ذهبوا اليه من ان مخرج النفوس من القوة الى الفعل فى باب العقل والمعقول يجب ان يكون امرا مفارق الذات والفعل جميعاً عن عالم المواد وعلاقى الاجساد بقوله: هلا جوزتم ان يكون ان من^٣ العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية؟ كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة^٤ الحدسية، واوجبتم فى النفوس تفاضلا وفى العقول ترتبا و

١. يستعد - النسخة البدل ٢. المتعلم بما يعلمه نفسه او - م - د

٣. يكون من «مصارع الفلاسفة»

٤. امتياز بعض العقول بالقوة القدسية (الحدسية) «مصارع»

المتفاضلات و المترتبات لأبد وان تنتهى^١ الى واحد هو الافضل فلا يتسلسل لا الى حدّ قال تعالى: يا ايها النبى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيراً و داعياً الى الله باذنه و سراجاً منيراً.^٢

قال المحقق الطوسى نصير الدين قدس سره فى جوابه فى كتابه المستى بمصارع المصارع: كل ما يتعلق بالبدن و لا يكون عقلاً بالفعل من كل وجه فلا يكون سبباً قريباً لتكميل النفوس الا بالاعداد كالمعلم الذى يعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقى. و لو كان شيئاً مفيضاً على النفوس صور عقلية لكان متساوياً النسبة الى جميعهم^٣، و كيف يكون من يتعلق ببدن خاص و يعمل بتوسطه متساوياً النسبة الى جميع الناس حاضريهم و غائبهم اولهم و اخرهم و الذين يولدون قبل ذلك الشخص و بعده. و انتهاء النفوس الانسانية يكون لا محالة الى نفس هو اكملها بان يكون اقبلها للفيض العلوى، لا بان يكون اكثرها افاضة^٤ الى ما تحتها. و اما العقول المفارقة: فقد اتضح انتهائها الى^٥ العقل الاول، و النبى (ص) هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهى الواضع للشرائع و الاحكام التى تفيد انتظام امور الناس فى معاشهم و معادهم بحسب الاجتماع و الانفراد اذا اطاعوه، لا بان يلقى^٦ فى نفوسهم نتائج الافكار و العلوم بعد احضارهم^٧ بالمقدّمات. انتهى كلامه.

الحديث الثالث

و هو الرابع عشر و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن فضال عن ثعلبته بن ميمون عن حمزة بن محمد الطيّار عن ابي عبدالله (ع) فى قول الله عز و جل و ما كان الله

١. و المتفاضلات المترتبات تنتهى «مصارع» ٢. و لا يتسلسل «مصارع»

٣. الاحزاب / ٤٥ و ٤٦ ٤. اليهم «مصارع» ٥. اكثر افاضة «مصارع»

٦. اما العقول فقد «مصارع» ٧. يكون الى «مصارع» ٨. بل يلقى «مصارع»

٩. نتائج العلوم بعد احضارهم «مصارع»

ليضل قوما بعد اذ هدام حتى يبين لهم ما يتقون^١ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فالهمها فجورها و تقواها^٢ قال بين لها ما تأتى و ما تترك و قال انا هدينها السبيل اما شاكر او اما كفوراً^٣ قال عرفناه اما آخذوا ما تارك و عن قوله و اما لثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى^٤ قال عرفناهم فاستجبوا العمى على الهدى و هم يعرفون و فى رواية بيناهم.

الشرح

لما كان من دأب الرحمة الرحمانية و العناية الربانية ان يصدر عنه اقسام الموجودات و انواع الكائنات على اكمل ما يتصور فى حقها، و ان يعطى لكل نوع بعد اعطاء الوجود ما يحفظ به كماله الاول و يستدعى كماله الثانى كما قال تعالى: و بنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى^٥، اشار الى انه اعطى اصل وجوده و طبعه ثم افاد له ايضاً ما يتهى به الى فضيلة زائدة من القوى و الالات، فلكل نوع من انواع المكونات اعطى من خزائن رحمة الله ما يستعد به للوصول الى ما هو خير له و سعادة بالنسبة اليه و يحترز و ينفر عما هو شر و شقاوة له.

ولا شك ان الانسان اشرف هذه الانواع فايئاه ما يستطيع به لطلب ما هو الخير و السعادة له الاولى و اوجب، لكن لما كان كماله الخاص به امراً متميزاً عن كمالات سائر الانواع الحيوانية من مأكول شهى او مشروب هنىء او منكوح بهى او غلبة على بنى جنس او غيرها من كمالات البهائم و السباع فليس خيره و سعادته مما يوجد فى هذا العالم، بل كماله و خيره فى العلم و القهارة اى التجرد عن الدنيا و ما فيها و التقرب اليه تعالى و ملكوته الاعلى، فيجب فى العناية الربانية ان يعطيه ما يهتدى به الى سبيل سعادته و طريق نجاته بان يعرف اولاً ولو بوجه من الوجوه ما الاله و ما الملكوت و ما الاخرة و ما الاولى و ما السعادة و ما الشقاوة حتى يمكنه السعى و السلوك الى سعادته الاخروية.

ثم ان كان مما لا يهتدى الى تلك السعادة الا بواسطة معلم بشرى وكتاب سماوى وجب ان يعرفه ما الكتاب وما الرسول وما الامام، فهذا القدر من المعرفة مما يجب حصوله للعبد من قبل الله اما بالهام من الله او بتعليم معلم وهى مناط التكليف والحجة لله على عباده.

اذا علمت هذا فاعلم ان المقصود فى هذا الحديث اثبات هذا التعريف الالهى استدلالا ببعض الايات القرآنية منها قوله تعالى: ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، دلت الآية على ان كل قوم ضلوا عن سبيل الحق وسلخوا مسلك الضلال فانما ضلوا بعد ان وقع لهم من الله فعل الهداية لكنهم ما اهتموا بالغلبة الهوى ودواعى الدنيا على نفوسهم، وما انصرفوا عن طريق التقوى ومنهج الهدى حتى يبين الله لهم ذلك الطريق ويعرفهم ما يرضيه ويسعدهم وما يسخطه ويشقىهم. ومنها قوله تعالى: ونفس وما سويتها فالهمها فجورها وتقويها، لأن معناه كما افاده (ع) بين لها ان ما يجب عليها اتيانه ويحرم تركه وما يجب عليها تركه ويحرم اتيانه حتى تعرف ما الذى اذا فعلت صارت من اهل الفجور وما الذى تركت صارت من اهل التقوى.

ومنها قوله تعالى: انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا، معناه كما بينه (ع) انا عرفناه السبيل اى سبيل الهدى والخير لانها هى الطريقة المعروفة المستحقة لهذا الاسم على الإطلاق لاسبيل الضلالة والشر.

الا ترى الى قوله تعالى: انا اطعنا سادتنا وكرائنا فاضلونا السبيل، وانا اضلوه سبيل الهدى، ويجوز ان يكون المراد من السبيل سبيل الهدى والضلال والخير والشر والنجاة والهلاك، فعلى الاول كان المعنى قوله (ع): اما اخذوا ما تارك، اى اما اخذ سبيل الهدى والخير والنجاة او تارك لها، وعلى الثانى كان معناه: اما اخذ ما عرفناه او تارك له.

ومنها قوله تعالى: واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى^٥، والمعنى

عرفناهم سبيل الهدى ودين الحق وطريق المعرفة فاستحبوا العمى القلبي والجهل الابدى لحب الدنيا وشهواتها ورغاساتها التى تعمى القلب وتميت النفس وتحجب عن الهدى وقصد السبيل الى المولى.

فان قلت: اذا وقعت الهداية حصل الهدى وهو نور البصيرة وضياء القلب المعبر به عن كمال المعرفة، وذلك غاية السعى وفائدة العمل واصل السعادة الحقيقية، فكيف يتصور معه العمى والضلال وهو ضد الهدى والكمال؟

قلت: قد سبقنا الاشارة الى ان مبدأ السلوك بالعلم ومتناهى ايضا العلم، الا ترى ان اكتساب كل علم وطلب كل معرفة انما هو فعل اختياري وكل فعل اختياري يكون لاجل غاية لا بد ان يتصور اولا حتى يمكن طلبه؟ فاذا كان المطلوب نفس العلم فلا بد ان يتصور اولا ذلك حتى يمكن طلبه واكتسابه ولا يلزم طلب المجهول المطلق، و لكن بوجه غير الوجه الذى حصل حتى لا يلزم تحصيل الحاصل.

فقلوه: فهدينا هم، اى عرفناهم الهدى بوجه من الوجوه وعلى قدر يتوقف عليه الشوق الى تحصيله على وجه الكمال، لكنهم استحبوا العمى على حصول الهدى بالحقيقة الذى عرفوه بوجه من الوجوه، وكذلك الكلام فى الزاوية الاخيرة، اى بيناهم الهدى بوجه يمكن به القصد الى تحصيل حقيقته.

الحديث الرابع

وهو الخامس عشر واربع مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابن بكير عن حمزة بن محمد عن ابي عبد الله (ع) قال سألت عن قول الله وهديناه النجدين^١ قال نجد الخير ونجد الشر».

الشرح

قال اهل اللغة: التجرد الطريق الواقع في ارتفاع كجبل ونحوه، ولعل الكناية به عن سبيل الخير والشر او دلائل احدهما لاجل انها لما وضحت فجعلت كالطرق العالية المرتفعة في انها واضحة للعقول كوضوح الطريق العالي للايصال.

والى هذا التأويل ذهبت عامة المفسرين الى ان المراد بهما سبيلا الخير والشر. وروى في طريق العامة عن ابي هريرة انه قال: انهما التجدان: نجد الخير ونجد الشر، فلا يكن نجد الشر احب الى احدكم من نجد الخير، وهو الموافق لهذا الحديث، و عن ابن عباس وسعيد بن مسيب انهما الثديان لانها كالطريقين لحيوة الولد ورزقه، والله تعالى هدى الطفل اليهما حتى ارتضعهما.

الحديث الخامس

وهو السادس عشر وأربع مائة

«و بهذا الاسناد عن يونس عن حماد عن عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله (ع) اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً الا وسمها، ولا يكلف الله نفساً الا ما اتياها قال وسألت عن قوله: وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».

الشرح

المراد بالناس ههنا عوام البشر، فوقع السؤال اولاً انه هل خلقهم الله على وجه يمكنهم ان ينالوا المعرفة بقوة عقلية جعلت في نفوسهم؟ فاجاب عليه السلام: لا، اى لم يجعل في نفوسهم تلك الاداة كما هو معلوم من احوالهم واحوال نفوسهم الكدرة

الظلمانية.

ثم وقع السؤال انهم هل كلّفوا المعرفة؟ اى هل كانوا بحيث لو تعلموا اثر فيهم السعى والتعليم وانجع لهم الارشاد والتأديب فى باب العلم والمعرفة؟ فاجاب عليه السلام ايضاً بقوله: لا، لما علم من احوال الاكثرين ان ليس لهم درجة الارتقاء الى رتبة العلم واليقين.

وقوله: على الله البيان، اى وجب بحسب عنايته وعلمه بما هو اصلح لعباده ان يبين لهم القدر الذى يحتاجون اليه فى سلوك سبيله اما بوحى او الهام لمن هو من اهله واما بارسال رسل او انزال كتب على الذين يحتاجون اليهما ويهتدون بهما على القدر الذى يحتاجون ويهتدون، ولذلك تتفاوت درجات الرسل عليهم السلام فى الفضل والشرف ودرجات الكتب فى الهدى والنور كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات.

وقوله: لا يكلف الله نفساً الا وسعها، ولا يكلف الله نفساً الا ما اتياها، اى تكليف الله عباده لا يكون الا بما يسعهم ولا يكون الا بحسب ما اعطاهم من القوة والاستعداد والقدرة والاستطاعة.

والسبب اللمى فى ذلك: ان الحق تعالى غنى مطلق لا غرض يعود اليه من الطاعات ولا ضرر ينتهى اليه من المعاصى، ولكن العناية اقتضت اىصال كل احد الى غاية ما خلق لاجلها وهى خيره وكماله وبه سعادته وسلامته عن افته وتبعد كل احد عن اضداد تلك الغاية وهى شره وباله وبه شقاوته وعذابه فى عاقبة، كل ذلك بحسب ما يمكن فى حقه.

ومعلوم ان الفرائض والجبيلات مختلفة فى نوع الانسان والنفوس متفاوتة فى الدواعى والاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى والقوى والالات يكون حال سعادتهم وشقاوتهم وخيراتهم وشرورهم، وفائدة التكليف ليس الا اىصال المكلف الى خيره وسعادته وابعاده والمنع عن شره وشقاوته، وقد

علمت ان الخيرات والسعادات ومقابلاتها من الشرور والشقاوات مختلفة متفاوتة. فيجب ان يكون التكاليف مختلفة متفاوتة وان لا يكلف كل نفس الاوسعها وعلى حسب ما اوتيت من القوة والهمة، وباقي الحديث قد مر شرحه فلا حاجة الى الاعادة.

الحديث السادس

وهو السابع عشر واربع مائة

«وبهذا الاسناد عن يونس عن سعدان»، بن واصل الازدى الاسدى الكوفى 'من اصحاب الصادق (ع) دفعه عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان الله لم ينعم على عبد نعمه الا وقد الزمه فيها الحجة من الله فمن من الله عليه فجعله قويا فحجته عليه القيام بما كلفه به' واحتمال من هو دونه ممن هو اضعف منه ومن من الله عليه فجعله موسعا عليه فحجته عليه ما له ثم تعاوده الفقراء بعد بنوافله ومن من الله عليه فجعله شريفا فى بيته جيملأ فى صورته فحجته عليه ان يحمد الله على ذلك والّا يتناول على غيره فممنع حقوق الضعفاء لحال شرفه وجماله.

الشرح

اعلم ان الله تعالى بقدرته الكاملة وحكمته البالغة ربط الاسباب بالمسيبات وناط المبادئ بالغايات واعطى لكل موجود قسطه من الوجود والكمال وجعله مبدأ لما يناسبه من الآثار والاعمال، وخلق لتلك المبادئ الات وقوى بها يتمكن من الاتيان بتلك الاعمال والافعال، وهذا فى الامور الطبيعية معلوم مشاهد، فانه تعالى هتأ لكل نوع من الخلقة والشكل والقدر والوضع والالات والقوى ما يناسب الاعمال والافعال التى يصدر منها، كالفرس للعدو وفى الميدان والجمال لحمل الانفال الى

اقاصى البلدان والطير للطيران والحوث للسبحان، فهكذا الحكم فى الامور الغير الطبيعية ومبادئها من الاسباب سواء كانت تلك الاسباب اموراً طبيعية او اتفاقية.

اذا تقرر هذا فنقول: ذكر (ع) اولاً قاعدة كلية فى هذا الباب ثم بينها ووضحها بأربعة امثلة منها.

اما القاعدة: فهى قوله: ان الله لم ينعم على عبده نعمة الا وقد الزمه فيها الحجة من الله، معناه ان المنعم الحق والحواد المطلق اذا انعم على عبد نعمة فوجب عليه عقلاً شكر المنعم عليه بتلك النعمة عليها و هو ان يصرفها فيما خلقت لاجله، وهو المراد ههنا بالحجة اى تكليف الله عبده بما يستحقه ويجب عليه عقلاً من الطاعة والعبودية.

واما الامثلة: فهى من اقسام نعم الله تعالى وهى من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى كما قال: وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، ولكنّها مع عدم عدّها واحصائها مندرجة اولاً تحت قسمين: احدهما ما هى غاية مطلوبة لذاتها و ثانيهما ما هى مطلوبة لاجل الغاية، اما الغاية وهى النعمة الحقيقية فيه سعادة الآخرة اعنى بقاء لافناء له ولذة لا الم فيها وعلم لاجلهم معه وغنى لا فقر معه.

واما الوسيلة فتقسم الى الاقرب الاخص وهى فضائل النفس من العلم والعدالة المعبر عنهما بالايمان وحسن الخلق، والعدالة هى الملكة الفاضلة المشتملة على العفة والشجاعة والحكمة، فمجموع هذه الفضائل اربعة، والى ما يليه فى القرب وهى فضائل البدن وهى اربعة: القوة والصحة والجمال وطول العمر، والى ما هو خارج عن النفس والبدن وهو الاسباب المطيعة بالبدن وهى ايضا اربعة: المال والجاه والاهل والشرف كالانتساب الى شجرة النبى (ص)، وانما وقع الاختصار فى كلامه (ع) على هذه الاربعة من جملة جوامع النعم الالهية التى هى ستة عشر لانها اظهر واجلى واكثر.

اما القسم الاول من التقسيم الاول: فانما لم يذكره لانها لا يتحقق فى دار العمل و

التكليف ولأنه مختص بالانبياء والاولياء عليهم السلام.
 واما القسم الاول من اقسام الثلاثة التى للقسم الثانى من ذلك التقسيم: فتركه ايضا
 لكونه نعمة باطنية لا يدركها اكثر الناس، وذكر (ع) من اقسام القسم الثانى اثنين: و
 هما: القوة والجمال وترك اثنين وهما: الصحة والعمر.^١
 اما الصحة: فلكونها لازمة للقوة غالبا كما علم من الطب، واما العمر الطويل: فغير
 معلوم التحقق حتى يفعل بازائه شكر، وذكر من اقسام القسم الثالث اثنين: المال و
 الشرف وترك اثنين وهما: الجاه والاهل، اذ بهما يمكن الوصول الى الآخرين. هذا و
 اما حل سائر الفاظ حديث فواضح غير محتاج الى التبيين.

باب اختلاف الحجة

وهو الباب الثانى والثلاثون من كتاب التوحيد فى الاشارة الى الامور التى ليس
 لاختيار العبد ولا لصنعه فيه تأثير وفيه حديث واحد:

الحديث الاول

وهو الثامن عشر واربع مائة

«محمد بن ابي عبدالله عن سهل بن زياد عن علي بن اسباط عن الحسين بن زيد،
 بن علي بن الحسين ابو عبدالله يلقب ذا الدمعة، كان ابو عبدالله تبناه ورباه وزوجه
 بنت الارقط، روى عن ابي عبدالله و ابي الحسن (ع) و كتابه مختلفة الزوايه. «عن
 درست بن ابي منصور عن حدثه عن ابي عبدالله (ع) قال: ستة اشياء ليس للعباد فيها
 صنع: المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة».

١. كذا فى جميع النسخ والظاهر: العمر الطويل. ٢. الحجة على عباده «الكافى»

٣. مختلف «ص»

الشرح

هذه الستة من 'جملة الكيفيات النفسانية ولا شيء من الكيفيات النفسانية مما للعباد فيه تأثير، فهذه الستة مما لا تأثير لغير الله فيه، اما الصغرى: فهي معلومة مسلمة عند الجميع ولهذا يختص بذوات الانفس ولا يتحقق في غيرها، واما الكبرى: فنحن مشبوتها بالبرهان العقلي.

ولعل اختصاص هذه الستة بالذكر من جملة اقسام الاحوال والملكات، ان للنفس الانسانية ثلاث نشآت: نشأة عقلية ونشأة نفسية ونشأة طبيعية، وذكر لكل منها صفتين متقابلتين: فالعلم والجهل المقابل له تقابل العدم والملكة ان كان بسيطا او تقابل التضاد ان كان مركبا صفتان للعقل بما هو عقل، والرضا والغضب المضاد له صفتان للنفس بما هي نفس، والنوم واليقظة صفتان للنفس بما هي ذات طبيعة، فان النوم عبارة عن ترك استعمالها للالات الحسية البدنية واليقظة عبارة عن استعمالها لتلك الات التي هي امور طبيعية.

واما البرهان على ان ليس للعبد ولا لاحد صنع في وجود تلك الاشياء هو ان كل فعل واثر يصدر عن صورة جسمانية او قوة لها تعلق بمادة جسمانية، فانما ذلك بمشاركة الوضع، يعني لا بد ان يكون بين مبدأ ذلك الفعل وبين ما يفعل فيه نسبة وضعية مخصوصة من قرب او محاذاة او غيرهما، ولهذا لا تسخن النار الا ما يقرب منها ولا تضيئ الشمس الا ما يحاذيها، وتتفاوت التأثيرات من فاعل واحد وتختلف باختلاف الاوضاع وتفاوتها في شدة القرب وضعفه او كمال المحاذاة ونقصها، وذلك لان الصنع والتأثير بعد وجود المصانع والمؤثر وان اليجاد متقوم بالوجود، فالمحتاج الى المادة الوضعية في وجوده محتاج لامحالة الى تلك المادة في فعله و الالم يكن محتاجا اليها في الوجود ايضاً فلم يكن متعلقا بالمادة، وقد فرض انها قوة جسمانية هذا خلف.

فاذا ثبت ان كل ما له تعلق بالاجسام وهو جميع ما سوى الرب تعالى وملكوته

الاعلى فلا يفعل شيئا الا بمشاركة الوضع، فثبت ان الجميع لا صنع لها فيما لا وضع له، ولا شك انه لا وضع لهذه الاشياء النفسانية، فان العلم ليس بذى وضع لا بالذات ولا بالعرض، وكذا الجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة والالم والحزن والرجاء والخوف والشجاعة والجبن والعفة والوقاحة والحلم والسفه والتواضع والكبر والعجب والكرم والبخل ومانر الامور الباطنية التى لا يقع اليها اشارة حسية ولا وضع لها بالقياس الى شيء، فهى وجودها من صنع الله ولا صنع لاحد فيها بالايجاد، بل شأن العبد ان يستجلبها ويكتسبها بالاعداد والاستعداد وتهيئة الاسباب المقربة المقابل لها الى وضع المبدأ الجواد.

باب حجج الله على خلقه

وهو الثالث والثلاثون من كتاب التوحيد وفيه اربعة احاديث:

الحديث الاول

وهو التاسع عشر واربع مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابي شعيب المعاملى، اسمه صالح بن خالد كوفى ثقة من اصحاب الكاظم (ع) «صه» قال النجاشى: مولا على بن الحكم بن الزبير الانبارى له كتاب روى عنه عباس بن معروف. «عن درست بن ابي منصور عن يزيد بن معاوية عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ليس لله على خلقه ان يعرفوا للخلق على الله ان يعرفهم والله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا».

الشرح

واما قوله (ع): ليس لله على خلقه ان يعرفوا، اى يعرفوه قبل ان يخلق فيهم الات
الاستطاعة للمعرفة من القوى والمشاعر والمقدمات الاولية التى يتوقف عليها حصول
المعرفة، فذلك لانه يلزم على تقديره تكليفهم بما لا يطيقونه.

واما قوله (ع): وللخلق على الله ان يعرفهم، فذلك لان من دأب العناية الالهية ان
لا يهمل امراً ضروريا يحتاج اليه كل نوع سيما نوع الانسان فى وجوده وبقائه، ولا
شك ان بقاء الانسان فى دار الآخرة و دار الحيوان متوقف على تحصيل العلم بالله و
اليوم الآخر، فكل ما يتوقف عليه هذا التحصيل والاكساب من المعارف الضرورية و
غيرها كالقدرة على اكتساب النظريات من البديهيات والثوانى من الاوليات لمن هو
اهله لا بد فى العناية ان يعطيها من قبل، فلا بد ان يعرفهم او لا اما بالالهام او بتعليم
الرسل والائمة والمعلمين ان له مبدأ يجب طاعته ومعاداً يجب استعداده و تحصيل
زاده حتى يمكنهم ان يكتسبوا العلم واليقين و يحصلوا ملكة الظهارة والتقوى.

واما قوله: ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا، اى يقبلوا بكنههم اليه ويرغبوا فيما
عنده ويزهدوا فيما يعدهم عن دار كرامته.

فذلك لان الله اذا عرفهم ذاته واياته فقد اودع فى جبلتهم استعداد والتقرب اليه
والوصول الى منزل الكرامة والسعادة، فاذا انحرفوا عن قصد السبيل و اتبعوا الشهوات
وابطلوا استعدادهم وضيعوا سلامة معادهم فيستحقون الغضب والعذاب والطرده عن
باب الرحمة والعقاب وطول الحسرة والندامة و سوء العيش فى دار المقامة، وهذا
سر التكليف والوجوب العقلى الذى كشف عنه الشرع ومن الله التوفيق والهداية.

الحديث الثانى

وهو العشرون و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجاج عن ثعلبة بن ميمون
عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه
شىء؟ قال: لا،

الشرح

معناه ظاهر والوجه العقلي ما ذكرناه.

الحديث الثالث

وهو الحادي والعشرون وأربع مائة

«محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى»، الظاهر أنه الواسطي ثقة روى عن أبي عبد الله ذكره ابن نوح «صه» و النجاشي. «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم».

الشرح

قد عرفت أن مدار التكليف على العقل والمعرفة وبحسبهما، فمن لا عقل له ولا معرفة له أصلاً فلا تكليف عليه أصلاً، ومن عرف شيئاً وحجب عنه شيء فالتكليف ثابت له بقدر ما عرف له وساقط عنه بقدر ما حجب عنه.

الحديث الرابع

وهو الثاني والعشرون وأربع مائة

«عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن حمزة بن القطيار عن أبي عبد الله (ع) قال لي: اكتب، فأملى عليّ أن من قولنا إن الله يحنّ على العباد بما أتاهم وعرفهم ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى أمر فيه بالصلوة والصيام فقام في بعض أسفاره رسول الله (ص) عن الصلوة فقال

انا انيمك و انا اوقظك فاذا قمت فصل ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون اذا نام عنها ملك و كذلك الصيام انا امرضك و انا اصحك فاذا شفيتك فاقضه ثم قال ابو عبد الله و كذلك اذا نظرت فى جميع الاشياء لم تجد احدا فى ضيق و لم تجد احدا الا و لله عليه الحجة و لله فيه المشيئة و لا اقول انهم ما شاؤا صنعوا، ثم قال ان الله يهدى و يضل و قال و ما امروا الا بدون سعتهم و كل شىء امر الناس به فهم يسمعون له و كل شىء لا يسمعون له فهو موضوع عنهم و لكن الناس لا خير فيهم ثم تلى ليس على الضعفاء و لا على المرضى و لا على الذين لا يجدون ما يفتقون حرج^١. فوضع عنهم ما على المحسنين من سبيل و الله غفور رحيم^٢ و لا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم^٣. [قال فوضع عنهم لانهم لا يجدون]

الشرح

قوله عليه السلام: ان الله يحتج على العباد... الى قوله: بالصلوة و الصيام. يعنى: ان الله يكلف عباده بحسب ما اعطاهم من القوة و اتاهم من المعرفة اما بلا واسطة كما للانبياء و الاولياء عليهم السلام بالوحى و الالهام او بواسطة ارسال الرسول اليهم و انزال الكتاب عليهم، فامرهم فيه بحسنات تنفعهم فى الدنيا و تسعدهم فى الآخرة و نهاهم عن سيئات تضرهم فى الدنيا و تشقيهم فى الآخرة، ثم لم يضيق عليهم فى شىء منها فقد امرهم فى الكتاب بفعل الصلوة و الصيام ثم وسع عليهم ولم يكلفهم الا دون الوسع و لم يؤاخذهم بما لهوا عنه و ناسوا^١، حتى انه وقع النوم عن الصلوة من اشرف الخلق بفعل الله تعالى.

لما مر ان النوم و اليقظة ليسا بفعل العبد و انما فعل ذلك توسعة و تسهيلا على العباد اذا اصابهم ذلك او نحوه فى صلوة او صيام و اليه اشار بقوله عليه السلام: فنام رسول الله صلى الله عليه و اله عن الصلوة فقال: اى قال تعالى فى الحديث القدسى او بلسان جبرئيل عليه السلام او نحو اخر: انا انيمك و انا اوقظك فاذا قمت، اى عن النوم

الذى استوعب وقت اداء الصلوة، فصل قضاء ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون. وقوله: ليس كما يقولون اذا نام عنها هلك، يدل بتقدير «ان» لجملة «اذا» وما بعده، اى ليعلموا ان ليس الامر كما يزعمون او يتوهمون انه اذا نام احد عن صلوته فقد هلك واستحق المقت والعذاب، او كلام مستأنف يؤكد لما قبله.

وقوله: وكذلك حكم الصيام، من تمتة قول الله، اى وكذلك حكم الصيام اذا فات بمرض ونحوه مما ليس للعبد فيه اختيار لانه من فعل الله المختص به، فاذا زال المانع يجب القضاء كما قال: انا امريضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه، اى فى ايام اخر غير ايام المرض ونحوه كالسفر وهذا كما فى الكتاب الالهى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر^١.

واعلم ان الامة اختلفوا فى المرض المبيح للافطار فقال بعضهم: مطلق المرض مبيح للافطار، حتى ان ابن سيرين افطر فقبل له، فاعتذر بوجع اصبغه وقال: مالک وقد سأل الرجل يصيبه الرمء الشديد او الصدع المضر وليس به مرض يضجعه فقال: انه فى سعة من الافطار وقال: الشافعى لا يفطر حتى يجهد الجهد غير المتحمل، و الاصح عند فقهاءنا رحمهم الله انه ما يخاف فيه الزيادة او عسر البرء.

واما السفر: فاحكامه مذكورة فى الكتب الفقهية.

وقوله: وكذلك اذا نظرت فى جميع الاشياء لم تجد احداً فى ضيق، اى وكذلك فى جميع التكاليف الالهية لم تجد احداً فى عسر او شدة.

وقوله: ولم تجد احداً الا والله عليه الحجة ولله فيه المشيئة، اى ولذلك لو نظرت فى كل شىء لم تجد احداً ممن يوعد عليه بعذاب الا والله عليه الحجة، لانه عصاه فى اوامره ونواهيه التى كانت دون وسعه وطاقته، ومع ذلك لله فيه المشيئة ان شاء يعاقبه على سيئاته وان شاء يتجاوز عنه ويعفو عن ذنوبه ما خلا الكفر والعدوان وان كانت كبيرة، لا كما يقوله المعتزلة من وجوب تخليد اهل الكبائر من الموحدىن فى النار، و

انما يخلد المشرك فى النار اذ ليس فى نفوسهم قابلية الخروج من النار والدخول فى الجنان والا لآخرجهم منها بعد انتهاء مدة العذاب الذى انما يكون الغرض الاصلى فيه التطهير والتهديب لا الاليلام والتعذيب.

وقوله: لا اقول انهم ما شاؤا صنعوا، اى ولا يتوهمن من قوله: ان الله لم يضيق على عباده فيما امرهم ونهاهم، وان له المشيئة فى اهل المعاصى واصحاب الكبائر انه فوض اليهم امرهم بحيث كلما شاؤا صنعوا من غير مؤاخذه عليهم، او المعنى انه لا يتوهمن من جملة ما قلت ان للعبد اختياراً تاما بحيث ما يشاء يصنع من افعاله الصادرة عنه كما يقوله القدريّة، وقوله: ان الله يهدى ويضل، اوفق بهذا المعنى.

وسيجئني احاديث فى باب ان الهداية والضلال من الله عزوجل ومع ذلك فله المحجة على العباد فى تعذيبهم او تنعيمهم، لان هدايته واضلاله اياهم لا يوجبان الجبر عليهم وسلب الاختيار عنهم كما يقوله الجبرية.

وكأنه للاشارة الى ما ذكرنا قال: واما امروا الا بدون سعتهم وكل شىء امر الناس به فهم يسعون له وكل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم، يعنى وان كان الهدى والضلال والتوفيق والخذلان كلها من قبل الله على حسب قضائه وقدره، ولكن لا يأمرهم ولا ينهاهم الا بما يقدرون عليه ويسعون له، وما لا يقدرون عليه ولا يسعون له فهو موضوع عنهم، اى التكليف بذلك ساقط عنهم فلهم الاختيار فيما يطيعون ويسعون ويعصون، فاذا اطاعوا اطاعوا بارادتهم واختيارهم واذ عصوا الله عصوه لا باضطرارهم ولكن الناس اكثرهم ممن لاخير فيهم فيتبعون الشهوات ويسلكون بارادتهم سبيل الباطل وطاعة الشيطان وينحرفون عن سبيل الحق وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه واله.

ثم تلى آيات قرآنية دالة على ان التكاليف الالهية لم تقع الا على وجه السهولة واليسر وان الغرض منهما انسياق العباد الى ما فيه خيرهم وصلاحهم لان الله غفور رحيم، ولاجل ذلك قال النبى صلى الله عليه واله: بعثت بالشرعة السهلة المعاء.

باب الهداية انها من الله عز وجل

و هو الباب الرابع و الثلاثون من كتاب التوحيد و باحاديثه يختم هذا الكتاب و هي اربعة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثالث والعشرون و اربع مائة

عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل عن اسمعيل السراج عن ابن سكان عن ثابت بن سعيد، قال رحمه الله و قد وجد بخطه: اسمعيل السراج و ثابت بن سعيد كلاهما مجهول. «قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ثابت ما لكم و للناس كفور عن الناس و لا تدعوا احدا الى امركم فوالله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالتة ما استطاعوا على ان يهدوه و لو ان اهل السموات و الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبداً يريد الله هدايته استطاعوا ان يضلوه كفوا على الناس و لا يقول احد هذا عمى و اخى و ابن عمى و جارى فان الله اذا اراد بعبد خيراً طيب روحه فلا يسمع معروفاً الا عرفه و لا منكرأ الا انكره ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره.

الشرح

قد علمت مما تكرر منا ذكره تنوع الاستعدادات و ترتب الارواح فى الدرجات. فاعلم ان لكل سعادة تقتضيها بحسب غريزته و هويته و على قدر منيته و قوته هى نهاية كماله الذى امكن له بمقتضى فطرته و يقابلها نقصانه الذى يمكن له بسبب حاله و هى شقاوته المنسوبة اليه عند وباله، و السعادات مترتبة بحسب الاستعدادات و كذا الشقاوات المتفاوتة، فرب شقاوة احد كانت سعادة لآخر لدنائة ذاته، و رب سعادة

احد تكون شقاوة لآخر لعلو فطرته.

فاكمل الكمالات لاشرف الارواح الذى هو روح محمد (ص)، وهو القطب الحقيقى المطلق، ثم الارواح القريبة منه سلفا وخلفاً من الانبياء السابقين زمانا والاولياء اللاحقين الذين كل واحد منهم قطب زمانه على تفاوت درجاتهم وتفاضل مقاماتهم كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... الى قوله: ورفع بعضهم درجات، له المرتبة العليا فى الاستعداد والسعادة القصوى فى المعاد.

وكلما قصر الاستعداد نقصت السعادة وقَصُرَ العرضُ بينها وبين الشقاوة الكبرى والشقاوة المفروضة بازائها، فاذا توسط الاستعداد بين جهتى العلو الاعلى والدنو الادنى المعبر عنهما تارة باللاهوت والناسوت وتارة باعلى عليين واسفل السافلين وتارة بالنور والظلمة، استوى ميله الى درجتى الكمال والنقصان، فهناك تقوى اثر الدعوة والتكليف والتعليم والتأديب وما يقابلها من اسباب المعصية والطغيان المعبر عنهما بالتوفيق والخذلان، وكلما امعن فى احد الجانبين اشتد ميله اليه، فان مال فى استعداده عن الوسط الى الجهة العلوية ميلا قويا يكفيه اضعف اسباب ترقى الدرجات ولا يصرفه اقوى اسباب الخذلان الى الانحطاط فى الدركات.

وهو قوله: لو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبداً يريد الله هدايته ما استطاعوا، وان مال ميلا الى الجهة السفلية يكفيه ادنى اسباب الهوى الى الدركات ولا ينجع له اقوى سبب من اسباب الهداية والترقى الى الدرجات فهو قوله: فوالله لو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالتة ما استطاعوا على ان يهدوا.

ثم انك قد علمت ان السعادة قسمان: دنيوية واخروية، والدنيوية قسمان: بدنية: كالصحة والجمال وفور القوة والشهامة، وخارجية: كالاهل والاولاد والاموال و ترتب اسباب المعيشة، والاخروية قسمان: علمية: كالعلم بحقائق الاشياء المعبر عنه بالايمان الحقيقى، وعملية: كالطاعات والخيرات، وكما ان الصحة والجمال والقوة

وطول العمر والشهامة فى السعادة الدنيوية امور داخلية مما ليس الا من عند الله و غيرها امور خارجية مما يحصل بالاكساب، فكذلك العلم والحكمة فى باب السعادة الاخرية بمنزلة قوة اصل الحياة للروح وجماله وكماله، واما نتائج الطاعات وفعل الخيرات: فهى كالفضائل الخارجية التى للاكتساب فيها مدخل.

واذا علمت ذلك فاعلم ان الذى اشار بقوله عليه السلام: ولا تدعوا احدا الى امركم، هو الايمان الحقيقى الذى كان مذهب اهل الله واوليائه فى اهل بيت النبوة والولاية عليهم السلام وخواصهم وشيعتهم وهم اهل القرآن خاصة وهم والقرآن كالمتصحين، ومذهبهم غير مذهب سائر الناس من الفرق الاسلامية سواء كانوا علماهم او عوامهم.

وبالجملة فالايان الحقيقى الذى هو عرفان الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر بالبرهان العقلى والشهود القلبي هو غير الاسلام الذى عليه مدار صحة الاعمال الظاهرة والمناكحات والمعاملات والبيوع والتجارات والحدود والسياسات، فالدعوة والتكليف والامر والنهى والزجر والتهديد اكثر فادتها فى هذه الامور المتعلقة بظاهر الاسلام لانها من باب الحركات والافعال التى تحت قدرة العبد واختياره.

واما حصول الايمان اليقيني: فهو كصيرورة الشخص رجلا حكيما فاضلا، فمالم يكن جوهر روحه جوهر نوريا من طبقة الارواح العلوية لا ينفع فيه التكليف والتأديب والسعى والعمل، واما اذا كان، فيكفيه ادنى سبب من اسباب الارتقاء الى غايتها التى خلق لاجلها، بل كلما اصابه الفتن وابتلى فى المحن زاد فى الاهتداء.

وكذلك الحال فيما يقابله من الجواهر الظلماني الذى عجننت فيه الظلمة والكدورة وخرس فيه النفاق والجهل والاستكبار، فكلمة دعوته ليلاً ونهاراً زاده ظلمة و جهلا وانكاراً واستكباراً، ولهذا امر عليه السلام بالكف عن الناس فى هذا الامر و كثر قوله: كفوا عن الناس وان كان احد منهم عملاً او اخاً او ابن عم او جاراً و اشار

بقوله: فان الله اذا اراد بعبد خيراً طيب روحه، الى انه تعالى اذا اراد فى الازل بعبد خيراً اى خيراً حقيقياً وسعادة اخروية وهى الحكمة الالهية لقوله: ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً، جعل روحه طيباً شريفاً علوياً نورانياً، فيكفيه الارتقاء الى درجة العليا ادنى الاسباب. فلا يسمع معروف الا عرفه ولا منكراً الا انكره. اى علم المعروف معروفاً فصنعه وعلم المنكر منكراً فاجتنبه.

وقوله: ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره. اشارة الى كمال النفس الانسانية بحسب القوة النظرية التى هى افضل اجزاء النفس ويعبر عن ذلك الكمال تارة بالكلمة الجامعة كما فى قوله صلى الله عليه واله: اوتيت جوامع الكلم. وتارة بنور الايمان الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن وتارة بالعقل بالفعل والعقل البسيط كما فى اصطلاح اهل الحكمة وتارة بغير ذلك من الاسامى والعبارات.

فالمراد بالقلب ههنا القلب المعنوى من الانسان وهى اللطيفة الملكوتية القابلة لنور العلم والعرفان وهى فى اول الفطرة ساذجة عن صور المعلومات كلها مسماة عند الحكماء بالعقل الهيولانى، واذا حصلت فيها اوائل المعلومات واستعدت لاكتساب الثوانى والنظريات يسمى بالعقل بالملكة، واذا تكررت فيها ملاحظة المعلومات وكثرت فيها الانتقالات الفكرية او الحدسية من بعضها الى بعض يستعد لان يفيض عليها من الله تعالى نور عقلى به يرى الاشياء كما هى وبه يستحضر المعقولات التى اكتسبها متى شاءت من غير تكلف سعى وتجشم كسب جديد.

وذلك النور هو المسمى بالاسامى التى ذكرناها وهو المراد بقوله: كلمة يجمع بها امره، اى يستحضر بها صور معلوماته. بل تلك الكلمة العقلية فى ذاتها جامعة لجميع معلوماته على وجه اعلى واشرف من صور تلك التفاصيل التى هى العلوم النفسانية وهى مبدأها وغايتها، وليس لاختيار العبد واكتسابه مدخل فى حصول تلك الكلمة الجامعة والقوة النورانية، بل هى موهبة ربانية كامنة اولاً بالقوة فى غرائز بعض النفوس بحسب ما قضى الله فى الازل ثم يستخرجها من ممكن القوة والبطون الى مجلى

الفعلية والبروز والشهود متى شاء واراد، وانما للاختيار مدخل فى بعض الحركات النفسية والبدنية المناسبة لها وهى ايضا لان تكون الابتوفيق الله وتقديره.

وكذلك القياس فى الطرف المقابل لهذا الطرف ومبدئه وغايته وكمونه وظهوره والاعمال والافعال التى بحسبه، وانما لم يذكر عليه السلام قرينة هذه العبارة التى ذكرها فى باب الهداية تعويلاً على فهم المخاطب او المستمع الذكى.

فكانه قال ايضا: ان الله اذا اراد بعد شراً اظلم جوهر روحه وقسى قلبه فلا يسمع معروفاً الا انكره ولا منكراً الا عرفه، ثم يقذف الله فى قلبه كلمة سفلية ظلمانية يجمع بها كل امره من جهله وشرارته وكفره ومعصيته كما قال تعالى: وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا، وكقوله: فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره... الى قوله: كأنما يصعد فى السماء، وقوله: كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء... الى قوله: ويفعل الله ما يشاء. لا تبديل للكلمات الله.

واما الشبهة المشهورة فى هذا الباب اى باب الخير والشر الكائنين والسعادة والشقاوة الذاتيين فقد سبق تقريرها وحلها.

ولبعض العرفاء كلام لطيف فى هذا المقام حقيق بالاذعان والتصديق حرى بالامعان والتحقيق قال فى رسالته الموسومة بالهواتف: قد حاول بعض المتفلسفة ان يقيم الشر والشقاوة الكائنين منه تعالى فى الوجود معذرة ويحبب الله عز وجل الى عباده فقال: ان هيهنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلى والامر الاعم وما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الجزئى والامر الاخص، واذا تعارضا فلا بد من تقديم ما هو صلاح النظام الكلى والامر الاعم واهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضواً لصلاح الجسد، وجعل كل شر وخير لا حقين لاحاد الناس واجبيين فى النظام الكلى. ولعمري انه اراد ان يحبب الله الى عباده بحسن الشاء عليه فنفرهم عن ذلك من وجهين:

احدهما: انه اراهم ان ربهم فارقههم وهاجرهم ورامهم بالمصائب والنوائب

تقدّما لغيرهم عليهم، وهذا مما يسوئهم جداً و يسئ ظنهم بربهم، فان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء، فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه و يرميه بالنصب و العذاب لاجله يأْس من رحمته و ندم على عبوديته و ما له اين يكون ذلك الشيء خيراً منه؟ فانه ان كان خيراً فهو خير نفسه و ما هو بخير له، فان خيره ذاته لا ما مقتضاه مصائبه و افاته، و جاء في المثل: غنك خير من سمين غيرك.

و الثاني: انه اراهم ربهم عاجزاً مضطراً، اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى اصلاح الانام و افاته النظام الابدخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له ان يعبد ربا عاجزاً؟ فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزاً فقيراً فيلتجئ الى قوى عزيز، فاذا كان هو عاجزاً مثله فقد فر من العجز الى العجز، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

بل الحق: ان الله عزوجل عامل كل احد من خلقه معاملة لو لم يكن له خلق سواه لكان عامله به، و اختار لكل شيء ما ان و كل امره الى نفسه اختار ذلك، الم تسمع في الاخبار ان الله عزوجل خلق الصنائع و عرضها على بنى ادم قبل ان يخلقهم هذا الوجود الدنيوي في بعض مواطن الغيوب، فاختر كل لنفسه صناعة، فلما اوجدهم على ما اوجدهم اختاروه لانفسهم؟ و هكذا الامر في كل ما يجري على الانسان لا يختص ذلك بالصنائع بل ذلك مثال واحد من هذا الشأن، فليحسن كلكم ظنه بربه و ليحبه بكل قلبه، فان ربه من الرحمة عليه و الحنان على ما وصفناه و اكثر على زعم المتفلسفة. و هذا الشيء لا يتوقف في الايمان به عاقل، لان المحبة و الحنان يتبعان الملائمة و لا يكون اشد ملائمة للخلق من الذي منه وجوده و اليه معاده و هو اوله و اخره و ظاهره و باطنه.

بقي ان يقال: فما شأن الشقاوة و العصيان و العذاب و الخسران؟ فنقول: كل ذلك حق و ستطعلك على حقيقة الامر فيه.

فاعلم: ان الطاعة هيّة تقتضيها ذات الانسان لو خلصت عن العوارض الغريبة، فهي الى الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم، و المعصية كل ما يقتضيه بشرط

عروض امر غريب يجرى مجرى المرض والخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الانسان اليها كشهوة اكل الطين التى هى غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعى لم يحدث الا لعروض مرض وانحراف عن المزاج الاصلى الجبلى^١.

وقد روى فى الحديث القدسى: انى خلقت عبادى كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاحتالهم عن دينهم.

فالطاعة هى الحنفية التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم ايدى الشياطين، فاذا مستهم ايدىها فسد عليهم مزاج فطرتهم فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الالهى من الهيئات الظلمانية، ونسوا انفسهم وما جيلوا عليه، فاتاهم رسول من الله يذكرهم عهد ذواتهم ويتلو عليهم اياتهم ويعود عليهم بتلك الهيئات التى كانت تقتضيها ذواتهم فصرفوا باللاحق الغريب وهى الصلوة والزكاة والصيام و صلة الارحام الى غير ذلك من الطاعات المفروضة.

فان كل ذلك دين الله الذى دعى اليه عباده اجمعين فاطاعوه وتقلدوه طوعاً و رغبة و حنيناً و محبة، و لو لم يكن هذه الهيئات مما يقتضيها ذواتهم كانت دعوتهم اليها دعوة الى شقاوتهم، لان سعادة كل شىء ليست الا ما يقتضيه ذاته ولا شقاوته الا خلاف ما يقتضيه ذاته.

وانما كبرت الصلوة وثقلت الطاعات على الناس لما انشعب فيهم اظفارهم من العارض الغريب. بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون^٢. ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى^٣... الاية.

فاما الخاشعون وهم الذين باشر انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فان الله اذا تجلى لشىء خشع له فليست الصلوة كبيرة عليهم، وذلك لتذكره العهد القديم عائداً الى فطرته الاصلية، كالمريض المنقطع عنه شهوة الطعام اذا عاد صحيحاً، فانه صار يستدعى الطعام بما امكن له من الجهد بعد ما لم يتناول لقمة بتكليف المكلفين.

١. كل مولود يولد على الفطرة و ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه (نورى)

٢. المؤمنون / ٧١ ٣. السجدة / ١٣

ثم هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم واذناً في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم. فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم، فاذا لحقهم تلك الامور اجتمعت فيهم^١ جهتان: فكانت ملائمة منافية، اما كونها ملائمة: فلان ذواتهم اقتضتها، واما كونها منافية: اذا فرضنا انها قد اقتضت ان يعرض لهم امور منافية لهم، فلو لم تكن منافية لهم لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امر اخر. هذا خلف. فالشيء عند عروض مثل هذا المنافى مثلاً^٢ متألم سعيد شقى. ملئذ ولكن لذته المم، سعيد ولكن معادته شقاوته، وهذا عجيب جداً ولكن اوضحناه ذلك ايضاً حاله يبق معه عجب ان شاء الله:

فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة، فهم اشقياء مبعدون لاشك في ذلك، فن العذاب مطبق^٣ عليهم من فوقهم ومن تحت ارجلهم.

ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شئ، فاعلم انه بالنظر الى تلك الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها: ان ذواتهم لولم يستدع عروض العذاب الدائم لم يكن يفعل بهم ذلك، فان الله عز وجل لا يولى احداً الا ما تولاه عدلاً منه ورحمة، وان الله خلق الخلق كله في ظلمة ثم قال لهم: ليختر كل منكم لنفسه صورة اخلقه عليها وهو قوله تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم^٤.

فمنهم من قال: اخلقني خلقاً حسناً احسن ما يكون حتى لا يكون مثلى احد في الحسن والجمال وهم المؤمنون، ومنهم من قال: اخلقني خلقاً قبيحاً ابعد ما يكون من التناسب واوغله في التنافر حتى لا يكون مثلى في القبح والبعد عن الاعتدال احد، وكل منهما احب لنفسه التفرد فان حب الفردانية فطرة الله السارية في كل الامم التي تقوم بها وجود كل شئ، فخلق الله كلاً على ما اختاره لنفسه.

يا حبيبي! فتحت كل نكره معرفة وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل

شىء، فان الله يولى كلا ما تولاه وهو قوله تعالى: ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين. نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً.^١
وقد جاء فى الخبر فى صفة يوم القيامة: ان فى القيامة لخمسين موقفاً، عن عبد الله بن مسعود:^٢ ان الله عز وجل ينزل فى ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس الم ترضون ان يعبدوا الله عز وجل ولا تشركوا به شيئاً ان يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا اليس ذلك عدلاً من ربيكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا قال: وتمثل لهم اشياء ما كانوا يعبدون... الحديث بطوله.

وكما يولون فى الآخرة ما تولوا فى الدنيا، فانما يولون فى الدنيا ما تولوا فى السوابق حين خلقوا فى الظلمة، فان شك فى ذلك قائل قائل قوله تعالى: انا عرضنا الامانة على السموات والارض... الآية، ليعلم ان الله عز وجل لا يحمل احداً شيئاً قهراً وقسراً بل يعرضه عليه اولاً، فان تولاه ولاه وان لم يتولاه لم يوله، وهذا من رحمة الله وعدله ويرحم الله امراً من الكتاب كلمه ولم يبادر بالصرف والتأويل الى ما لم يبلغه بعقله ولم يسلك سبيل المقتسمين الذين جعلوا القرآن عvisين.^٣

لا يقال: ليس تولية الشىء الى ما تولاه عدلاً بل حيث يكون ذلك التولى عن رشد وبصيرة، فان السفه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه بجهله وسفاهته، ثم لا يكون تولية ذلك اياه عدلاً بل ظلماً وانما العدل والشفقة فى ذلك منعه اياه.

لانا نقول: هذا التولى الذى كلاً منافيه ليس تولياً يحكم عليه الخير والشر وانما هو تولى حاكم على الخير والشر، لان ما يختاره السفه انما يسمى شراً لانه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيضه، فلذلك هو الذى اوجب ان سمينا ذلك شراً بالنسبة اليه، واما الاقتضاء الاول: فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بانه شر، بل هو الاقتضاء الذى جعل الخير خيراً، لان الخير ليس الا ما

١. النساء / ١١٥ ٢. فى صفة يوم القيامة موقفاً عن ابن مسعود - م - د

٣. الاحزاب / ٧٢ ٤. الحجر / ٩١

يقتضيه ذات الشيء، والتولى الذى كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتى الاولى والسؤال الوجودى الفطرى الذى يسأله الذات المطيعة السامعة لقول الله «كن» الداخلة امثالاً له فى الوجود.

وقوله: كن، ليس امر قسر وقهر لان الله غنى عن العالمين ولا حاجة الى وجودهم ليجبرهم عليه، بل امر اذن، لانه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه: ائذن لى ان ادخل فى عالمك وهو الوجود فقال الله له: كن، اى ادخل حضرتى فقد اذنت لك، كما حكى الله عن عيسى عليه السلام: انى اخلق لكم من الطين كهية الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله، فلولا سبق السؤال عن الطائر ان يكون لم يسم ذلك اذنًا. اناك الله حبيبى حسن الفهم فى كتاب الله كما قال على عليه السلام اذ قيل له هل عندكم كتاب قال: الاكتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى هذه الصحيفة... الحديث. ومتى امر الجليل تبارك وتعالى امر قسر فذلك ايضاً بضراعة منهم ورحمة منه ليذيقهم من مكنون لطف الجلال.

فان قيل: اين للمعدوم لسان يسأل به؟

فالجواب: ان ذلك بعد خلقه فى بعض مكامن الغيوب او بعد خلقه فى الظلمة، وعلما المشار اليها بالنون، والنون الدواة، فان الدواة مجمع سواد المداد والله اعلم باسراة، نعم! ذلك الخلق ليس عن سؤال منهم ولا بامر منه يلقيه اليهم، بل يتولى ذلك وهو يتولى الصالحين برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلل. فافهم، والله يهديك السبيل.

انتهى كلام هذا العارف المحقق، ولولا مخافة الاطناب لبينت جميع ما ذكره بالمقدمات البرهانية على قانون البحوث الحكيمة التى لا مجال للشك لاحد فيها.

والحاصل ان اختلاف الخلائق والعباد فى السعادة والشقاوة سواء كانت دنيوية او اخروية بحسب اختلافهم فى الفرائض والجبيلات، والناس كما قال النبى صلى الله عليه واله: معادن كمعادن الذهب والفضة، فيتفاوت عقولهم وادراكاتهم و

هممهم واشواقهم واراداتهم بحسب اختلاف طبائعهم و غرائزهم، فيترع بعضهم بطبعه الى ما يتنفر عنه الاخر، فسعادة كل شيء ولذته ما تقتضيه طباعه وتلائم ذاته، وان كان ذلك شقاوة والمآ بالنسبة الى غيره، وان الاشياء التي هي مقتضيات الطبائع دائمة واكثرية والامور العارضة التي تخالفها، وكذا القواسر غير دائمة ولا اكثرية بل عروضها لافراد قليلة في اوقات قصيرة بالقياس الى اوقات الصحة والسلامة عنها، فمال كل شيء الى ما هو سعادة ورحمة بالقياس اليه وهي الرحمة التي وسعت كل شيء.

واما الالام والسحن والشدائد: فانما تعرض للنفس بحسب مصادفات الاسباب الغريبة التي لا بد من لحوقها بالامور المتعلقة بالمواد، فيحصل بسببها لتلك النفوس هيئات غريبة مختلفة لما يقتضيها غرائز تلك النفوس، فيتعذب بها في القيامة زمانا قصيراً او طويلاً ثم ينقطع، وهذا غير الشقاوة الذاتية المخدلة التي لا تنقطع دهر الداهرين كالسعادة الذاتية، فمال الكل الى ما هو مقتضى ذاته، ولذلك خلقهم تمت كلمة وبك لا ملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين^١.

الحديث الثاني

وهو الرابع والعشرون واربعة مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال ان الله اذا اراد بعبد خيرا نكت في قلبه نكتة من نور وفتح مسامع قلبه وكل به ملكا يسدده واذا اراد بعبد سوء نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه وكل به شيطانا يضلّه ثم تلى هذه الآية فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء»^٢.

الشرح

قد علمت فيما سبق ان السعادة وكذا الشقاوة التى تضادها قسمان: دنيوية و اخروية، والدنيوية من كل من الطرفين معلومة لايحتاج الى بيان، واما الخير و السعادة الاخروية وكذا التى تقابلها امر يحتاج الى البيان، لان اكثر الناس فى غفلة منها بل هم معرضون عنها كما قال سبحانه: قل هو نبياً عظيماً انتم عنه معرضون، ففرضه (ع) فى هذا الحديث بيان بداية الخير الحقيقى والسعادة الاخروية وبداية الشر والشقاوة الذين يازاتهما.

واعلم ان الافعال والاعمال البدنية والاقوال اللسانية مادام وجودها فى اكون الحركات والاصوات وبالجملة فى الاكون الدنيوية فلا حظ لها من البقاء والثبات، لان الدنيا دار التجدد والزوال وكل ما فيها فى معرض التغير والانتقال، ولكن من فعل فعلاً او نطق بقول يحصل منه اثر فى نفسه ونكتة فى قلبه المعنوى الذى هو بعينه جوهر نفسه لا قلبه اللحمى الصنوبرى الذى لا شعور له بشىء ولا يتصور بقاءه لانه ايضاً من الدنيا.

واما اللطيفة المعنوية، فهى من الامور الاخروية القابلة للبقاء الاخروى، فاذا تكررت الانواع والاقاويل استحكمت الآثار فى النفس فصارت الاحوال ملكات، اذا الفرق بين الحال والملكة بالقوة والضعف والاشتداد فى الكيفية يؤدى الى حصول صورة هى المبداء الجوهرى لمثل الامر الذى كان اولاً حالاً كالحرارة الضعيفة فى الفحم اذا اشتدت تحمرت ثم تنورت واستضات ثم صارت صورة نارية محرقة لما قارنها مضية لما قابلها.

كذلك الاحوال النفسانية اذا تضاعفت قوتها صارت ملكة راسخة و صورة باطنة و هى مبدأ الآثار المختصة بها، ومن هذا الوجه يحصل ملكة الصناعات والمكاسب العلمية والعملية فى الدنيا وينبعث فى الآخرة على هيئة وشكل يناسبها، ولولم يكن للفنوس الانسانية هذا التأثير اولاً ثم اشتداد يوماً فيوماً لم يكن لاحد اكتساب شىء من

الصناعات والحرف ولم ينجع التأديب والتعليم لاحد ولم يكن فى تعليم الاطفال و
تدريبهم على الاعمال فائدة، وذلك قبل رسوخ اخلاق مضادة لما هو المطلوب من
التأديب فى نفوسهم، ولاجل ذلك يتعسر بل يتعذر تعليم الرجال البالغين وتأديبهم
لاستحكام هيات وملكات حيوانية فى نفوسهم بعد ما كانت ساذجة بالقوة قابلة لكل
علم وصنعة تناسب مرتبتها، كصحائف والواح خالية من النقوش والصور الكتابية.

فاذن قلوب بنى ادم فى اوائل الفطرة كصحائف خالية عن النقوش والصور، اعنى
الملكات الفاضلة العلمية والعملية واضدادها من الرذائل الجهلية والاخلاق الرديئة
الظلمانية، وتلك الصحائف هى صحائف الاعمال وتلك النقوش والصور الكتابية
كما يحتاج الى قابل بقبلها كذلك يحتاج الى فاعل اى مصور و كاتب، والمصورون و
الكتاب فى هذه الكتابة المستورة عن الحواس هم الكرام الكاتبون، لكرامة ذاتهم و
فعلهم عن المواد الجسمانية، فهم لامحالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد و
اقوالهم وهم طائفتان: ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اهل الخير والسعادة،
واصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم الذين يكتبون اعمال اهل الشر والشقاوة و
اصحاب الشمال.

كما قال تعالى: يوم ندعو كل اناس بما همهم فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن
كتابهم ولا يظلمون شيئاً، وقال: واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت
كتابيه ولم ادر ما حسابه^١، لان كتابه من جنس الاكاذيب والامانى الباطلة والدواعى
والاغراض الفاسدة والشهوات الدنيوية والالوهام الظلمانية وكما قال ايضا: ان
الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا
بالجنة التى كنتم توعدون نحن اولياؤكم فى الحياة الدنيا والاخرة^٢.

وعلى هذا قياس الحكم فى جانب الشر والكفر، فمن فسد اعتقاده وساء عمله
يتنزل عليه شيطان يغويه ويوعده بالشر وكان قريبه فى الدنيا وفى القبر ويتمتع
بصحبه فى الاخرة كما قال: هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك

انهم^١ وقوله: ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقض له شيطاناً فهو له قرين^٢.
 فظهر أنّ هذه الهيئة الراسخة والحالة الباطنة اذا اشتدت وتجوهرت^٣ وتمثلت و
 تصوّرت في عالم الباطن والملكوت بصورة تناسبها هي المسماة في عرف الحكمة
 بالملكة وفي النبوة بالملك والشيطان في جانبى الخير والشر، ولولم يكن لتلك
 الملكات والنيات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة
 فى الثواب ابدًا ولخلود اهل النار فى العقاب مؤبداً وجه صحيح، فان منشأ الصواب^٤
 والعذاب ومقتضيهما^٥ لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء
 المسبب مع زوال السبب المقتضى، وذلك غير صحيح، ومثل هذه المجازات لاسيما
 فى جانب العقاب لا يلىق بالحكيم وقد قال: وما انا بظلام للمعبد^٦، وقال: ولكن
 يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم^٧.

فاذن انما يخلد اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى النار بالشبات فى النيات و
 الرسوخ فى الملكات، ومعد ذلك فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر يرى اثره
 مكتوباً فى صحيفة ذاته او صحيفة ارفع من ذاته مخلداً ابدًا كما قال: فى صحف
 مكرومة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة^٨، واذا حان وقت ان يقع بصره الى وجه
 ذاته عند فراغه عن غشاده الطبيعة وشواغل هذه الحياة الدنيا وما يورده الحواس و
 يلتفت الى صحيفة باطنه وصحيفة ذاته ولوح قلبه وهو المعبر عنه بقوله تعالى: واذا
 الصحف نشرت^٩، وقيل له: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد^{١٠}، فمن كان فى
 غفلة عن احوال نفسه وحساب حسنة و سيئانه يقول: ما لهذا الكتاب لا يفادى صغيرة
 ولا كبيرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احداً^{١١}، يوم تجد كل
 نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً بعيداً^{١٢}.

١. الشعراء/ ٢٢١ و ٢٢٢ ٢. الزخرف/ ٣٦

٣. كذا فى جميع النسخ والظاهر الواو زائدة. ٤. كذا فى جميع النسخ والظاهر: الثواب.

٥. مقتضيهما - ط ٦. ق/ ٢٩ ٧. البقرة/ ٢٢٥ ٨. عبس/ ١٣ - ١٦

٩. صفحة - م - د ١٠. التكوين/ ١٢ ١١. ق/ ٢٢ ١٢. الكهف/ ٢٩

١٣. ال عمران/ ٣٠

وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم روايات كثيرة عن النبي (ص). منها ما: روى اصحابنا عن قيس بن عاصم انه قال: يا قيس! ان مع العز ذلاً ومع الحيوية موتاً وان مع الدنيا آخرة وان لكل شيء رقيباً وعلى كل شيء حسيباً وان لكل اجل كتاباً، وانه لا بد لك من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت، فان كان كريماً اكرمك ان كان ليثياً اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه، ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش الا منه فهو فعلك. فانظر يا حبيبي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب علم النفس.

ومنها: ما روى انه صلى الله عليه واله قال: المرء مرهون بعمله، ومنها: ان الجنة قيعان وان فراسها سبحان الله، ومنها: خلق الكافر من ذنب المؤمن ومنها: ما ورد كثيراً من فعل كذا خلق الله له ملكاً يستغفر له الى يوم القيامة، وامثال هذه الروايات من طرق المؤلف والمخالف كثيرة.

اذا تقررت هذه المعاني فلنرجع الى متن الحديث فقوله عليه السلام: اذا اراد الله بعبد خيراً، اى قدره في عالم التقدير من اهل السعادة الاخرية وجعل روحه من جنس ارواح الملائكة الاخيار والابرار.

وقوله: نكت في قلبه نكتة من نور، اشارة الى اول نية صالحة او خاطر خير وقع في الضمير وهو اثر فعل فعل او كلام سمع.

وقوله: وفتح مسامع قلبه، اشارة الى تكرر الادراكات بتكرار الاعمال والاقوال التي من جنس ما يتأثر منه قلبه اولاً فيتقوى بها استعداداً ويتأكد بها حاله لان يصير بها ملكة نفسانية ويخرج بها نور قلبه من الضعف الى الكمال ومن القوة الى الفعل، فليستعدان يصير ذاتاً جوهرياً نورانية قائمة بذاتها فاعلة للخير والهداية، واليه اشار بقوله: وكل به ملكاً يسدده، وهذا ملك خلقه الله من مادة تلك النية الصالحة والحالة النفسانية، واشتدادها بتكرار النيات والادراكات التي يناسبها، وتولد هذا الملك في عالم المعنى من تلك النية وما يتقوى به في رحم النفس كتولد الحيوان في

عالم الصورة من ماء مهين يتغذى و يتقوى مدة بدم الحيض فى رحم الام حتى يصير شخصاً حيوياً مستقلاً بذاته .

وقوله: اذا اراد الله بعبد سوء، اى قدره فى عالم التقدير اى يكون من اهل الشقاوة الاخرية و جعل روحه من صنف جنس ارواح الشياطين والكفار والاشرار .
وقوله: نكت فى قلبه نكتة سوداء، اشارة الى اول خاطر ردئ خطر فى قلبه اثر لما صنعه من فعل قبيح فعله او قول شنيع سمعه فاستحسنه ولم يستقبحه لذاته الخبيث و طبعه الفاسد المعوج .

وقوله: و سد مسامع قلبه، اى عن سماع كلمات اهل الله، بل كان بسماع قلبه يصفى الى كل كلام مزخرف كاذب و قول باطل زور فيصدقه فيتأكد بها اعتقاده الاول و يترسخ بها كفره القلبى و ظلمته الباطنية، وهكذا يشتد حاله بانواع الحيل و المراوغات و المكر و الخدائع حتى يتجوهر ذاتا نفسانية ظلمانية فاعلة للشر و الضلالة و الغواية و هو قوله: و كل به شيطانا يضلّه، و تكون هذا الشيطان من تلك النكتة السوداء كما علمت فى كيفية تكوّن ما يقابله من ذلك الملك، فقس عليه فى جميع ما ذكر هناك ثم اقرأ الآية التى تلاها عليه السلام و افهم معنى انشراح الصدر لنور الاسلام و معنى ضيق الصدر و حرجه عنه و انشراحه بما يقابله من ظلمة الكفر حتى تعلم بذلك كيفية نشوء الاخرة من الدنيا و تجسم الاعمال .

و فى كلام فيثاغورس الحكيم و هو من اعظم حكماء السابقين الاولين الذين اقتبسوا انوار علومهم عن مشكاة النبوة انه قال: ستعارض لك فى افعالك و اقوالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية، فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة الشيطان يؤذيك فى حيوتك و يحجبك عن ملافاة النور بعد وفاتك، و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلذذ بمناذمته فى دينك و تهتدى به فى اخراك الى جوار الله و كرامته . انه كلامه . و هو قريب مما روى عن النبى صلى الله عليه و اله فى حديث قيس بن عاصم .

ومن الايات القرآنية الدالة على ان نفس العمل يصير نفس الجزاء على الوجه الذى كشفنا عنه كثيرة كقوله تعالى: وما تجزون الا ما كنتم تعملون^١، وقوله: انما تجزون ما كنتم تعملون^٢، لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المطلب، وقوله: جزاء اعداء الله النار^٣.

وتوضيح ذلك: ان مواد الاشخاص الاخرية وحيثاتها كما مرهى التصورات الباطنية والتأملات النفسانية والنيات القلبية من باب الخير والحكمة او من باب الشر والسفاهة والمكر والجريزة، لان دار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، فما فى الدنيا مادة يطرأ عليها صورة اوقوة نفسانية او نفس من خارج ولها حيوة عرضية، وما فى الآخرة ارواح هى بعينها صور معلقة قائمة بذاتها وجودها وجود ادراكى وحيوتها حيوة ذاتية كما قال تعالى: ان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون^٤.

والانسان اذا انقطع تعلقه عن الدنيا وتجرد عن لباس هذا الأدنى وكشف عن بصره هذا الغطاء تصير قوته الادراكية قدرة ويكون ادراكه فعلا وعلمه عينا وغيبه شهادة وسره عيانا، فيصير مبصرا لنتائج ثمرات اعماله وافعاله ومشاهدا لنتائج افكاره وانظاره وقارنا لصحيفة اعماله وافعاله ومشاهدا الى لوح كتابه مطلعا على حساب حسناته وسيئاته كما فى قوله تعالى: وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا^٥.

الحديث الثالث

وهو الخامس والعشرون واربعة مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن على بن عتبة عن ابيه»،
عقبه بن خالد، روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى عبد الله بن محمد عن

١. الصافات/ ٣٩ ٢. التحريم/ ٧ ٣. فصلت/ ٢٨ ٤. العنكبوت/ ٦٤

٥. الاسراء/ ١٣ و ١٤

الوشاء، قال: حدثنا علي بن عتبة عن ابيه قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: ان لنا خادما لا نعرف ما نحن عليه، واذا اذنبت ذنبا و ارادت ان تحلف بيمين قالت و حق^١ الذي اذا ذكرتموه بكيتم، فقال: رحمكم الله من اهل البيت «ص»، «عن ابي عبدالله عليه السلام سمعته يقول^٢ اجعلوا امركم لله و لا تجعلوه للناس فانه ما كان لله فهو لله و ما كان للناس فلا يصعد الى الله و لا تخاصموا الناس لدينكم فان المخاصمة ممرضة للقلب ان الله تبارك و تعالى قال لنبيه: انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء^٣ و قال: افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين^٤، ذروا الناس فان الناس اخذوا عن الناس و انكم اخذتم عن رسول الله (ص) اني سمعت ابي (ع) يقول ان الله عز و جل اذا كتب على عبدان يدخل في هذا الامر كان اسرع اليه من القطير الى وكرة».

الشرح

وكرر الطائر عشه حيث ما كان في جبل او شجر و الجمع وكور و اوكار.
قوله (ع): اجعلوا امركم لله و لا تجعلوه للناس، اي و لتكن مهم غرضكم في الدخول في هذا المذهب عرفان الله و التقرب اليه و الانخراط في سلك اوليائه و عباده المخلصين و هو غاية الايمان و ثمرة العرفان الشهرة عند الناس او جلب المنافع و طلب الجاه عندهم او التفوق على الامثال و الاقران.
قوله: فان ما كان لله فهو لله و ما كان للناس فلا يصعد الى الله، يعني ان كل معرفة و طاعة و علم و عمل كان الغرض فيه التقرب الى الله و الوصول الى دار كرامته فهو يصل الى الله و يصل بالعبد الى قربه، و كل ما كان الغرض فيه الشهرة عند الناس و طلب الاعتبار عند الخلاق فلا يصعد الى الله، اي لا ينفع ذلك العلم او العمل في حصول الاجر و الثواب عنده.
و قد علمت فيما سبق ان الدنيا و الآخرة متضادتان، كل ما ينفع من قول و عمل

١. لا ر حق الذي «كش» ٢. سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول (الكافي)

٣. القصص / ٥٦ ٤. يونس / ٩٩

لتحصل 'احدهما يضر بحصول الاخرى وبالعكس، ككفتي الميزان رجحان كل واحدة منهما خسران الاخرى.

واعلم يا حبيبي ان اسوء الناس حالاً وارادهم مذهباً وشرهم اعتقاداً من يجعل دينه وسيلة دنياه، فلا يعرف الاخرة ما هي ولا يؤمن بيوم الحساب ولا يخاف العقابة، اذ لا يعرف ما الدنيا وما الاخرة ولا يصدق بوجود الاخرة بما هي نشأة اخرى ضد هذه النشأة، وذلك انه يفنى طول عمره كله في طلب الدنيا واصلاح امر المعاش، لا يسعى سعي الاجر منفعة لبدنه وحسه او لدفع مضرة عنه او لنيل شهوة او بلوغ لذة او اكتساب ترفع او رئاسة، لا يعرف غير هذه الامور متمنياً لخلود في الدنيا، ثم لا يرجو بعد الموت ثواب عمل و اجزاء احسان ايضاً مما يرجوه المؤمنون العارفون بالله و اليوم الاخر قنوطاً مما يؤمله و ينتظره ~~المتنوع~~ ^{في الخيرات} والسرور واللذات المخالفة لهذه اللذات العاجلة يشارك فيها البهائم والسباع، ~~ثيموت~~ بحسرة وندامة وغصة و يأس من رحمة الله نعوذ بالله من ذلك.

قوله (ع): ولا تخاصموا الناس لدينكم، كما هو عادة اكثر اصحاب المذاهب و الاراء من غير بصيرة و ارباب الملل والاهواء من غير دراية، وربما كان اصل المذهب حقاً لكن المتحل به كان قد اخذه من طريق الباطل كمجادلة او تعصب اباء او تقليد ورياء او نحو ذلك مما عليه الاكثرون الان نادراً، فانهم قد تركوا وصية ربهم و نصيحة بينهم و اتمتهم عليه و عليهم السلام من تزكية انفسهم و اصلاح ذات بينهم و ما في نجاة نفوسهم من العذاب الاليم بما رسم لهم من العلوم والعبادات والخيرات و التعاون والنجاة والتعااض والتناصر والتودد والالفة فيما بينهم، و اشتغلوا بما قد نهوا عنه و ذكر عيوب بعضهم بعضاً و شتعة بعضهم على بعض و صاروا فرقا و احزاباً.

و قد توقدت بينهم ميزان العداوة والبغضاء الى يوم القيامة فيلعن بعضهم بعضاً و يكفر بعضهم بعضاً بمرض كان في قلوبهم، فزادهم الله مرضاً و الما و حرقة في نفوسهم و شعلة نار موقدة في افئدتهم و هي: نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة، فانهم

يومئذ في العذاب مشتركون^١. اولهم مع اخرهم ولا حقهم مع سابقهم كما ذكر الله بقوله: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب^٢. وقالوا ربنا هتولاء اضلونا... الآية، يعنى من كان بينهم اماما لهم في رأيهم في الضلالة وقيل لهم: فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون^٣، لما تركتم نصيحة وصية ربكم ونصيحة نبيكم.

والى هذا اشار بقوله (ع): فان المخاصمة ممرضة للقلب، اى المخاصمة فى المذهب بين ارباب الاراء واصحاب الالهواء ممرضة لقلوبهم مؤلمة لنفوسهم مثيرة لئران العداوة والبغضاء بينهم الى يوم القيامة.

وفى كتاب اخوان الصفاء ذكرت حكاية بين رجلين احدهما من اولياء الله وعباده الصالحين الذين نجاهم الله من عذاب جهنم واعتقهم من أسرهما وخلص نفوسهم من عداوة اهلها وراح قلوبهم من الام^٤! احذرين فيها، والاخر من الهالكين المعذبين فيها بالوان العذاب المحرقة بخرارة عداوة اهلها المؤلمة نفوسهم بعقوباتها، قال الناجى للهالك: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت فى نعمة من الله طالبا للزيادة راغبا فيها حريصا على جمعها ناصراً لدين الله معاديا لاعدائه محارباً لهم.

فقال الناجى: من اعداء الله؟ قال: كل من خالفنى فى دينى واعتقادى ومذهبى^٥، قال: وان كان من اهل لاله الا الله ومن اهل قبلة المسلمين؟ قال: نعم! قال: ان ظفرت بهم ماذا تفعل؟ قال: ادعوهم الى مذهبى ورأى واعتقادى، قال: فان لم يقبلوا منك؟ قال: اقاتلهم واسفك دماثهم واخذ اموالهم^٦ واسبى ذرارهم، قال: فان لم تقدر عليهم^٧، قال: ادعو عليهم ليلا ونهاراً والعنهم فى صلاتى^٨ كل ذلك قرباناً الى الله^٩.

قال الناجى: فهل تعلم اذا دعوت عليهم ولعنتهم يصيبهم شىء؟ قال: لا ادرى و

١. الصافات/ ٣٣ ٢. النساء/ ٥٦ ٣. الاعراف/ ٣٨ ٤. الاعراف/ ٣٩

٥. الم «اخوان الصفاء» ٦. فى مذهبى واعتقادى «اخوان الصفاء»

٧. من اهل لاله الا الله قال «اخوان الصفاء»

٨. استحل و ماثهم و اموالهم «اخوان الصفاء» ٩. عليهم ما ذا تفعل؟ «اخوان الصفاء»

١٠. فى الفراغ من الصلوة «اخوان الصفاء» ١١. كل ذلك قرباناً الى الله «اخوان الصفاء»

لكن اذا فعلت ما وصفت لك وجدت لقلبي راحة ولنفسى ولعليل صدرى تشفيا.^١
قال الناجي: اتدرى لم ذلك؟ قال: لا ولكن قل انت، قال: لانك مريض النفس
معذب القلب معاقب الروح، لان اللذة انما هى خروج من الالام، واعلم بانك
محبوس فى طبقة من طبقات جهنم وهى الحطمة: نار الله الموقدة التى تطلع على
الافئدة^٢، الى ان تتخلص منها او تتجو بنفسك^٣ من عذابها اذا اتقيت^٤ الله عز وجل كما
وعد بقوله: ثم نجى الذين اتقوا بمقازنتهم من العذاب ونذر الظالمين فيه جثيا.^٥

ثم قال الهالك للناجي: فخيرنى انت عن رأيك ومذهبك وحال نفسك^٦، قال نعم!
اما انا فانى قد اصبحت فى نعم الله واحسان لا يحصى عددها ولا يؤدى^٧ شكرها
راضيا بما قسم الله لى وقضى وقدر صابراً لاحكامه لا اريد لاحد سوء ولا اضمر له
دغلاً ولا انوى له شراً، نفسى منى فى راحة وقلبي فى فسحة والخلق من جهتى فى
امان، اسلمت لربى مذهبى ودينى ودين ابى ابراهيم (ع)^٨ اقول كما قال (ع): فمن
تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم^٩، وكما قال عيسى (ع): ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الرحيم^{١٠}.

وقوله (ع): ان الله تبارك وتعالى قال لنبىه صلى الله عليه واله... الى قوله: وذروا
الناس، قد اشرنا مرارا ان الاسلام غير الايمان وان الدين دينان والحجة حجتان و
الجهاد جهادان: فالاسلام هو الذى يبنى على الاقرار بالشهادتين واركانه الصلوة و
الزكاة والحج والجهاد، والايمان هو عرفان الحق الاول واياته وكتبه ورسله ولايته
وملائكته واليوم الآخر، وهذه امور لا يمكن تصورها تصورا حقيقيا ولا التصديق بها

١. ونفسى لذة ولصدرى شفاء «اخوان الصفاء» ٢. الهمة/ ٦ و ٧

٣. تخلص منها وتجو بنفسك «اخوان الصفاء» ٤. لقيت الله «اخوان الصفاء»

٥. مريم/ ٧٢ ٦. نفسك كيف هي «اخوان الصفاء»

٧. فانى ارى انى قد اصبحت فى نعمة من الله واحسان لا احصى عددها ولا ادى «اخوان

الصفاء» ٨. لاحد من الخلق سوء «اخوان الصفاء»

٩. نفسى فى «اخوان الصفاء» ١٠. ودينى دين ابراهيم «اخوان الصفاء»

١١. ابراهيم/ ٣٦ ١٢. المائدة/ ١١٨

تصدىقا يقينيا الا بعد ان تنبه النفس من نوم الغفلة، وتنبعث من نوم الجهالة وتحبى بروح المعارف وتفتح لها عين البصيرة، فتبصر عند ذلك بنور الهداية ما كان يقربه الجمهور ويعترف به كافة اهل الاسلام واشياء اخرى مما تضمنه الكتب الالهية والسنن النبوية.

ويكون الانسان عند ذلك من اهل الاعراف ويصير كما حكى عن حارثة الانصارى لما سئل فقيل له كيف اصبحت؟ فقال: اصبحت مؤمنا حقا، فقيل له: وما حقيقة ايمانك؟ قال: ارى كأن القيامة قد قامت وكأنى بعمرش ربى بارزاً وكأن الخلائق فى الحساب وكأنى ارى اهل الجنة فى الجنة يتزاورون متنعمين واهل النار فى النار يتعاوون معذبين، فقيل له: قد اصبحت فالزم، يعنى الطريق.

وهذا الخبر منقول بطرق متعددة والفاظ مختلفة متوافقة فى هذا المعنى، وفى اكثر الروايات انه كان السائل عند رسول الله (ص) واليه اشار جل ثنائه: وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين^١.

وروى الشيخ ابو جعفر محمد بن يعقوب صاحب هذا الكتاب رضى الله عنه مسنداً ن ابي عبد الله (ع) قال: جاء ابن الكوا الى امير المؤمنين عليه السلام وسأله عن قوله تعالى: وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم^٢، فقال: نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذى لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف يعرفنا الله عز وجل على الصراط^٣، فلا يدخل الجنة الا من عرفناه ولا يدخل النار الا من انكرناه^٤... الحديث. وبالجمله هم الرجال الذين لا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله.

اذا علمت هذا فاعلم ان الحجة حجتان: حجة ظاهرة: وهى كمعجزات الانبياء سلام الله عليهم اجمعين كقلب العصاء ثعبانا ونشق الجبل فوقهم وكاحياء الموتى و

١. ان يتنبه - م - د ٢. الاعراف / ٤٦ و ٤٧ ٣. الاعراف / ٤٦

٤. يوم القيامة على الصراط «الكافي»

٥. من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه (الكافي)

ابراء الاكهم والابرص وكشف القمر ورده الشمس وانطاق العجماء وتفجير الماء من بين اصابعه الى غير ذلك، واما الحجة الباطنية: فالبراهين الباهرة والدلائل الساطعة والايات الالهية والانوار العقلية.

واما المجاهدان: فالجهاد الاصغر: للغلبة على الابدان وقهر العدو بالسيف واللسان كما قال تعالى: قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم^١، وقوله: وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم^٢، واما الجهاد الاكبر: فهو جهادك في الباطن مع النفس التي هي اعدا عدوك كما روى انه (ص) قال: اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك، وكما روى انه (ص) قال بعد مراجعة جماعة من المسلمين عن بعض الغزوات: رجعت من الجهاد الاصغر وبقى عليكم الجهاد الاكبر.

وقد روى الشيخ الصدوق محمد بن بابويه عن الحسين بن ادريس^٣ عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى الخزاز عن موسى بن اسماعيل عن ابيه عن الامام موسى بن جعفر الكاظم عن ابيه عن امير المؤمنين عليه وعليهم السلام: ان رسول الله (ص) بعث سرية فلما رجعوا قال: مرحبا بكم فمضوا الجهاد الاصغر وبقى عليهم الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله وما الجهاد الاكبر؟ قال: جهاد النفس، ثم قال: افضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه. فالجهاد مع النفس افضل الجهاد كما تضمنه هذا الحديث.

وقد تكفل سبحانه للمجاهد بان يهديهم الطريق القويم والصراط المستقيم قال سبحانه: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا^٤، فيجب على كل من يؤمن بالله واليوم الاخر ان يجاهد نفسه بالمحاسبة والمراقبة ويصدها عن الانسراح في مراتع اللذات والشهوات ويمنعها عن الحظوظ الفانية البدنية ويضيق عليها في حركاتها وسكناتها الحيوانية وخطراتها^٥ وخطواتها، فان الروح الانسانية بين القوة الحيوانية والقوة العقلية، فبالاولى تحرص على تناول اللذات البدنية كالغذاء والسفاد والتغالب و

١. التوبة/ ١٤ ٢. التوبة/ ٣٦ ٣. الحسين بن احمد بن ادريس «معاني الاخبار»

٤. المائدة/ ٦٩ ٥. ومنعها عن خطراتها و- م- د

سائر اللذات العاجلة الفانية، وبالأخرى تحرص على تناول العلوم الحقيقية والخصال الحميدة المؤدية الى السعادات الباقية الابدية، والى مسلك هاتين القوتين اشار سبحانه بقوله: وهديناه النجدين^١، فان جعلت القوة الحيوانية متفاداة للقوة العقلية فقد فزت فوزاً عظيماً واهتديت صراطاً مستقيماً، وان سلطت الحيوانية على العقل وجعلته متفاداً لها ساعياً في استنباط الحيل المؤدية الى مرادها هلكت يقيناً وخسرت خسراناً مبيناً.

و توضيح ذلك وكشفه عليك بان تعلم ان الله خلقك على مثاله وجعل ما تصرف فيه اعنى البدن بما فيه من القوى عالماً صغيراً يضاهى العالم الكبير، وما من شيء فى العالم الا ومنه انموذج فى عالمك الصغير ومملكتك، لكن الغالب والعمدة فيك مبادئ اربعة: اوصاف الملكية والسبعة والبهيمية والشرطانية:

فمن حيث الملكية تتعاطى افعال الملكية من العلم والطهارة والطاعة والتقرب اليه تعالى، ومن حيث القوة الغضبية تتعاطى افعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم وحب الرئاسة والتغالب، ومن حيث القوة الشهوية تتعاطى افعال البهائم من الشره والشبق والحرص، ومن حيث القوة الشيطانية تتعاطى افعال الشياطين فتستنبط وجوه الشر بالمكر والحيلة والجريزة وتوصل بها الى اغراض النفس والهوى.

فكان المجتمع فيك وفى اهابك ايها الانسان ملك وشيطان و كلب وخنزير: فالكلب هو الغضب والخنزير هو الشهوة والوهم مثال الشيطان.

فان الاشتغلت بهجهاد هذه الثلاثة ودفع كيد الشيطان ومكره بنور البصيرة العقلية وبكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه تارة، اذ بالغضب تنكسر الشهوة واذلت الكلب بتسليط الخنزير عليه اخرى وجعلت الكل مقهورين تحت سياسة العقل، اعتدل الامر وظهر العدل فى مملكة البدن وجرى الكل على الصراط المستقيم، وان لم تجاهد هم فقهموك وخذلوك واستخدموك، فلا يزال تكون فى استنباط الحيل و

تدقيق الكفر فى تحصيل مطلوبات الخنزير ومرادات الكلب، فتكون دائماً فى عبادة كلب وخنزير، وهكذا حال اكثر الناس الذين همهم مصروفة الى قضاء شهوة البطن والفرج ومناقشة الخلق ومعاداتهم.

والعجب منك انك تنكر على عباد الاصنام عبادتهم وطاعتهم لها، ولو كشف الغطاء عنك وكوشفت بحقيقة حالك ومثل لك ما يمثل لاهل الكشف والشهود لرأيت نفسك قائماً بين يدى خنزير مشمراً ذيلك فى خدمته ساجداً له مرة وراكعاً اخرى منتظراً لآشارته وامره، فمهما طلب الخنزير شيئاً من شهوته توجهت على الفور الى تحصيل مطلوبه واحضار مشتياه، ولا بصرت نفسك جاثياً بين يدى كلب عقور عابداً له مطيعاً لما يلتمسه مدققاً للفكر فى الحيل الموصلة الى طاعته، وانت بذلك ساع فيما يرضى الشيطان ويسره، فانه هو الذى يهيج الخنزير والكلب ويبعثهما الى استخدامك، فانت من هذا الوجه عابد للشيطان وجنوده ومندرج فى المخاطبين المعاتبين يوم القيامة بقوله تعالى: الم اعهد اليكم يا بنى ادم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين^١.

فليراقب كل عبد حركاته وسكناته ونطقه وسكوته وقيامه وقعوده وفكره وذكره لئلا يكون طول عمره فى عبادة هؤلاء، وهذا غاية الظلم حيث يصير السيد عبداً والرئيس مرؤساً والشيطان مسجوداً والملك بالقوة ساجداً.

واذا علمت الدين دينان: الاسلام والايمان، وان احدهما يحصل بالاقرار باللسان والعمل بالجوارح والآخر بالبصيرة والبرهان والاعمال الباطنة وسلوك سبيل الله بالعلم والعرفان ولا يحصل بالتكليف والاكراه، والى هذا الدين اشار بقوله: لا اكراه فى الدين^٢، وعلمت ان الحجة حجتان وان الجهاد جهادان فاعلم: ان الهدى ايضاً اثنان: هدى الخلق وهدى الله.

اما هدى الخلق: فهدى فى الظاهر وفائدته الانقياد فى الظاهر والطاعة البدنية، وهذه الفائدة قد يحصل بالاكراه وبالمجادة: وجادلهم بالتى هى احسن^٣، و

بالمقاتلة: وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر^١... الآية، وقاتلهم لان تكون فتنة ويكون الدين كله الله^٢.

واما هدى الله: فهو نور يفيض منه تعالى على القلب في غيب الباطن و سر الضمير. يهدي به الله من اتبع رضوانه^٣، ولا يمكن حصوله بالاكره والجبر والتكليف، فقله تعالى لنبيه صلى الله عليه واله: انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء^٤، وقوله: افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين^٥، اراد بالهدى هدى الله في الباطن و اراد بالايمان الايمان الحقيقي و الدين الباطني لا الايمان الظاهري الذي مرجعه الاسلام والانقياد في الظاهر كما يظهر من قوله تعالى: يا ايها الذين امنوا امنوا^٦، وقوله: قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا^٧.

فعلم ان الايمان يطلق بالاشتراك العرفي الشرعي على المعنيين حتى لا يلزم اللابيات والنفي في كلامه تعالى لمعنى واحد، فالايمان القلبي و الدين الحقيقي لكونه ليس من الدنيا و اوضاع عالم الخلق بل من عالم الغيب و الملكوت فلا يحصل الامن عند الله بلا توسط الاجسام و احوالها و اوضاعها.

واما الدين بالمعنى الآخر: فهو من عالم الخلق فهو مما يمكن ان يحصل بمشاركة الاجسام و اوضاعها، فربما يحصل بالقتال و المقارعة بالسيف و السنان كقوله صلى الله عليه واله: امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، و ربما يحصل بالمجادلة بالقول و اللسان.

ثم لا ريب ان الدين الذي عليه اهل بيت النبوة و الولاية سلام الله عليهم اجمعين هو الايمان الحقيقي المأخوذ من الله بوراثه النبي صلى الله عليه واله، وراثته بعضهم من بعض ميراثاً على الوجه الذي ذكرنا سابقاً في شرح بعض الاحاديث في كتاب العقل من ان الولي لا يأخذ ميراث النبوة من النبي الا بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيه الى الولي حتى ينسب ذلك الى الله لا الى غيره، و ان علماء الرسوم اخذوا ميراث

١. التوبة/ ٢٩ ٢. البقرة/ ١٩٣ ٣. المائدة/ ١٦ ٤. القصص/ ٥٦

٥. يونس/ ٩٩ ٦. النساء/ ١٣٦ ٧. الحجرات/ ١٤

الانبياء عليهم السلام خلفاً عن سلف الى يوم القيامة فيبعد النسب.

واما الاولياء عليهم السلام فهم يأخذونها عن الله من كونه ورثها، وهو خير الوارثين^١، وجاد بها على هؤلاء، فهم وراث النبي صلى الله عليه واله واتباعه بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد^٢، والى مثل هذا اشار تعالى بقوله لما ذكر الانبياء عليهم السلام: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده^٣، وكانوا قد ماتوا ورثهم الله ثم جاد على النبي صلى الله عليه واله الهدى الذي هداهم به، وهذا عين ما نحن فيه.

فثبت وتبين ان لايمان الحقيقي المعبر عنه بهدى الله وهدى الانبياء لا يمكن ان يحصل الا من عند الله في قلب من يشاء الله من عباده، والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام: ذرو الناس فان الناس اخذوا عن الناس وانكم اخذتم عن رسول الله صلى الله عليه واله، يعنى اتركوا معاشر اصحابى وشيعتى المتبعين لى ولا بائى عليهم السلام الناس ودينهم ودين علمائهم الرسمية الذين اخذوا دينهم عن افواه الرجال خلفا عن سلف فاخذوه ميتا عن ميت، وانهم كجماعة عميان اتبع بعضهم بعضا فى طريق من غير بصير فيهم يكون قائداً لهم، بل يكون حال القائد كحال المقتدى فى عدم الاهتمام الى المطلوب، واما اتم فان دينكم ميراث النبوة وهو مأخوذ عن منبع النبوة والرسالة على الوجه الذى ذكر من انها ورثة^٤ الله جاد بها على الائمة الطاهرين عليهم السلام.

والمراد من قوله: انكم اخذتم، اى اخذ امامكم، من قبيل نسبة الامارة والسلطنة الى الرعية كم يقال: مدة حكومتكم فى هذه البلدة كذا، اى حكومة اميركم. فظهر من هذا الحديث ان دعوة الخلق الى الايمان الحقيقي ليست كدعوتهم الى ظاهر الاسلام، فان التكليف بالاسلام واجب لجميع الخلق وان الايمان نور وهدى من الله وفضل منه يختص به من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم.

١. الانبيا/ ٨٩ . ٢. فصلت/ ٤٢ . ٣. الانعام/ ٩٠ . ٤. من يشاء من - م - د

٥. ورثها - م - د

وقوله عليه السلام: انى سمعت ابى يقول... الى اخره، المراد من قول ابى ابى جعفر عليه السلام: ان من اراد فى الازل وكتب عليه فى عالم التقدير ان يكون من الداخلين فى هذا الامر وهو تولى اولياء الله والافتداء بهم والاهتداء بنورهم، كان فى الدخول الى ما قدره الله له وكتب عليه اسرع من الطير الى الدخول فى وكرة، لان كل مقدر كائن لا محالة، وكل ميسر لما خلق له، فان الغايات المقدرة كالا حياز والامكنة الطبيعية، لان من تولى الله وتولى اوليائه واحب لقائه فهو يتولاه وهو يتولى الصالحين. الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور^١.

واما غير هؤلاء من الطوائف والفرق فليسوا بمحل نظر ولى الوجود ومفيض الخير والوجود، فانهم مع ولى الوجود واوليائه فى شقاق، لانهم متوجهون الى غير ما وجه الله اليه اوليائه وعباده الصالحين، ولهم غايات وهمية مجعولة زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون فى لبس وعمائة من غير بصيرة ولادراية، فهم ليسوا بعباد الله ولا الله مولاهم وسيدهم، وانما اوليائهم ما تولوا به من الهوى والشهوات. قل ما يعبثو بكم ربى لولا دعائكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما^٢.

فمن كان غاية قصده ومتهى سعيه الشهوة والهوى فله لا محالة ولى هو شيطان من الطواغيت يضلّه ويغويه كما ظهر من الحديث السابق من قول الصادق عليه السلام: وكل به شيطاناً يضلّه، كما وكل الله لمن يهديه ملكاً يسدده، فان شئت سمعهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن.

وانك لتعلم ان الغايات الجزئية والنظامات الدنيوية الوهمية تضمحل ولا تبقى متى هلك هذه الدار وانتقل الامر الى الواحد القهار، فمن كان وليه الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية، فكلما امعنت هذه النشأة فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فطاغوت الانسان من حين مات الانسان يأخذ متحرّكاً فى العدم وهو يتبعه، لان الله يولى كلاً ما تولاه كما فى قوله: نوله ما تولى ونصله جهنم^٣. وهذا منه عدل على ما سبق ذكره.

فيذهب به الطاغوت ممعنا في ذروة العدم متقلبا في الدركات حتى يحله دار البوار، والبوار الهلاك، لا يموت فيها، لان ذلك عند فناء الدنيا وخرابها بالكلية، و اذا خربت الدنيا فتح الله عزوجل خزائن الحياة وافاض بكل النور على البرية مسحهم به مسحة التحم بها وجودهم التحاماً لا يداخلهم الفساد بعد ذلك ابداً، ولا يحى، لانه استقبل بوجهه الطاغوت والطاغوت امر باطل زاهق، والمسحة النورية انما تأتية من وراء ظهوره وانما تأتى من قبل الوجه عباد الله الذين استقبلوا اليه بوجوههم فاذا صل^٢ دار البوار اشتعل فيه النار واحاط به سرادقها، لان نار النيران قد خلقها عزوجل واسكنها دار البوار وهي: نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^٣، فقد علمت ان الهوى والطاغوت يعدمان من كان تولاهما فيورد انه دار البوار.

فان قلت: اذا عدم عابد الهوى والطاغوت فيستريح عند ذلك فلا يكون حينئذ عذاب الميم؟

قلنا: ان جوهر نفس الانسانى غير قابل للعدم للقواطع الدالة عليه، الا ان كل نفس تصير عين ما تهواه وتستغرق فيه، الا ترى النفس لاستغراقها في البدن تصير كأنها عينه و بحيث كلما ورد عليه من سوء المزاج وتفرق الاتصال فقد ورد عليها فيتألم بالامه و يلتذ بلذاته الحسية وتعذب بعذابه وتجدر مرارة الموت عند موته.

فكذلك في النشأة الآخرة يدرك البوار والهلاك لنفسها لفقدائها الامور الوهمية كانت تحبها وتعبدتها وتولاهها، واتى الم وعذاب اشد عن عذاب من: يأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت؟

فاعلم يا حبيبى هذه المعانى الغامضة والعلوم الحقيقية والاسرار التى لم يسمع بمثلها الاعصار والادوار ولم يودع فى شىء من كتب الحكماء واهل لانظار، و اياك ومتابعة اهل البدع والاهواء والركون الى زخارف هذه الدنيا، ومن انذر فقد اعذر، جعلك الله و اياى من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

الحديث الرابع

و هو السادس والعشرون و اربع مائة

«ابو علي الاشعري»، اسمه محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك شيخ القميين. «عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان»، مشترك بين عدة رجال: احدثهم محمد بن مروان ابو عيسى الوراق له كتاب. ذكره ابن داود، و الاخر محمد بن مروان الانباري له كتاب نوادر روى عنه احمد بن محمد بن يحيى الاشعري^١، و لاخر محمد بن مروان الجلاب من اصحاب الهادي (ع) ثقة «ص» و الاخر محمد بن مروان الخياط^٢ المدني قليل الحديث «ص»

قال التجاشي: له كتاب روى عنه علي بن اسحق الكسائي، و الاخر محمد بن مروان البصري من اصحاب باقر عليه السلام و الصادق عليه السلام، حكى العياشي عن علي بن الحسن بن فضال فقال: انه كان يسكن البصرة واصله الكوفة. «عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ندعو الناس الى هذا الامر؟ فقال لا يا فضيل ان الله اذا اراد بعبد خيرا امر ملكا فاخذ بعنقه فادخله في هذا الامر طائعا او كرها.^٣

الشرح

قد سبق منالك في شرح الحديث السابق ما يفي بشرح هذا الحديث فارجع اليه. فان اردت زيادة ايضاح و كشف فاستمع: ان المراد بالخير ههنا هو المشار اليه بقوله تعالى: و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا و ما يذكر الا اولوا الالباب^٤، و المعبر عنه بالهدى في قوله: ان الهدى هدى الله^٥، و في مقابلة الشر و الضلال المشار اليه في قوله تعالى: و من يضل الله فلا هادي له^٦، و قوله: و ما انت بهادي العمى عن ضلالتهم.^٧

١. اخبرنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا ابي قال حدثنا محمد بن احمد بن يحيى الاشعري

«جش» عنه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري «جامع الرواة»

٢. الحنط المدني «جش» الحنط المدائني «جامع الرواة» ٣. كارهأ (الكافي)

٤. البقرة/ ٢٦٩ ٥. آل عمران/ ٧٣ ٦. الاعراف/ ١٨٦ ٧. النمل/ ٨١

و كأننا قد اسبقنا القول فى ان القلوب البشرية والارواح الانسية فى قبول الخير والشر والثبات على احدهما والتردد بينهما ثلاثة اقسام:

الاول قلب طهر بالتقوى وزكى بالفطرة او نقى بالرباطة عن خباثت الاخلاق و رذائل الصفات فينقدح نور الايمان من خزائن الملكوت ومفاتيح الغيب، فينصرف عقله الى التأمل فى اصول المعارف الالهية والاسرار اليقينية فيطلع على حقائق الايمان وينكشف له بنور البصيرة العلم بالله واليوم الآخر فيحكم بانه لا بد له من طلب القرب منه والوصول الى رضوانه ويستحث عليه ويدعو الى العمل الصالح.

فينظر الملك فيجده طيباً فى جوهره طاهراً زاكياً بتقواه مستنيراً بضياء العقل معموراً بانوار الطاعات والاعمال الحسنة، فيراه صالحاً مستعداً لان يكون مستقراً ومهيئاً، فعند ذلك يمدّه بجنود لا ترى ويهديه الى خيرات وانوار اخرى حتى ينجر الخير الى الخير ويزيد النور على النور.

وفى مثل هذا القلب يشرق نور المصباح المستفاد من عالم الربوبية ومن مشكوة النبوة والولاية حتى لا يخفى على نوره المقتبس من تلك المشكوة خافية ولا يخفى فيه الشرك الخفى الذى هو اخفى من ديبب النملة السوداء فى ليلة الظلماء على الصخرة الملساء، ولا يروح عليه شيء من مكائد الشيطان بل يقف الشيطان ويوحى زخرف القول غرورا وهو لا يلتفت اليه.

القسم الثانى القلب المخذول المنكوس الى البدن المشحون بالهوى والشهوات الدنيا المدنس بالخبائث الملوث بالاخلاق الذميمة المفتوح عليه ابواب الشياطين المسدود عنه ابواب الملائكة ونزولها اليه بالعلم والرحمة والمعرفة، بل لا يزال ينقدح فى خاطر الشر ويفتح عليه باب الوسوسة والمعصية وطاعة الهوى وخدمة الشيطان، ومبدأ الشرفيه انه كلما ينقدح فيه خاطر شر او يهيج فيه هاجس سوء فينظر القلب الى حاكم عقله ليستفتى عنه فيه ويستكشف وجه الصواب، ويكون عقله الناقص قد الف خدمة الهوى فانس به واستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة

الهوى فيشير الى هوى النفس و يساعد عليه جريا على عادته منذاول الامر، فيشرح الصدر بالهوى و ينسبط فيه ظلماته لضعف نور العقل و انحباس جنده عن المدافعة و انسداد ابوابه الى طرق الاهتداء، فيقوى سلطان الشيطان لاتساع مكانه بسبب انتشار الهوى فيقبل عليه بالتزئير و الغرور و الامانى و يوحى زخرف القول غروراً، فيضعف سلطان الايمان و يخبو نور اليقين، اذ يتصاعد من الهوى دخان مظلم الى القلب تملأ حواليه حتى تنطفئ انواره كالعين الذى ملأ الدخان اجفانها فلا يقدرا ان ينظر.

و هكذا تفعل غلبة الشهوة بالقلب فلا يبقى له امكان الاستبصار و لو بصره واعظ و اسمعه ناصح ما هو الحق اوزجره زاجر عن الباطل عسى عن الفهم و صم عن السمع و حاجت الشهوة و غلب الهوى و استعبده الشيطان و تحركت الجوارح على وفق الهوى و ظهرت المعصية الى عالم الشهادة من خزائن الغيب بقضاء من الله و قدره، و الى مثل هذا القلب الاشارة بقوله: ارأيت من اتخذ الهه هواه... الى قوله: بل هم اضل سبيلاً، و قوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون^١، و قوله: ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة^٢.

القسم الثالث قلب متردد بين الطرفين فيدعوه تارة خاطر الهوى الى الشر و المعصية و يدعوه تارة خاطر الايمان الى الخير و الطاعة، فلا يزال يتردد بين الجندين و يتجاوز الى الحزبين: حزب الله و حزب الشيطان كما مر ذكره فى حديث جنود العقل و جنود الجهل من كتاب العقل من كيفية المطاردة بينهما الى ان يغلب على القلب ما هو اولى به.

فمن خلق للجنة يسر له الطاعة و اسبابها و من خلق للنار يسر له اسباب المعصية و سلط عليه اقران السوء و القى فى قلبه حكم الشيطان فانه بانواع الحيل يفر الحمقى. يعدهم و يمتنهم و ما يعدهم الشيطان الا غروراً^٣، كل ذلك بقضاء الله و قدره، و من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء^٤، ان ينصركم الله فلا غالب لكم و ان يخذلكم فمن ذا الذى

١. الفرقان/ ٤٣ و ٤٤ ٢. يس/ ٧ ٣. البقرة/ ٧ ٤. النساء/ ١٢٠

٥. الانعام/ ١٢٥

ينصركم من بعده^١، فهو الهادي والمضل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا اراد لحكمه ولا معقب لقضائه.

لكن يجب ان يعلم ان المقضى بالذات والاصالة هو جانب الخير والرحمة والمقضى بالعرض والتبع هو جانب الشر والغضب، خلق الجنة وخلق لها اهلا فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها اهلا فاستعملهم بالمعاصي، وعرف الخلق احوال اهل الجنة واهل النار فقال: ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم^٢، ثم قال: خلقت هؤلاء للجنة ولا بالي و خلقت هؤلاء للنار ولا بالي.

فاذا اتضحت لك يا حبيبي هذه المعاني العقلية وتحققت هذه المعارف الحقيقية احطت بمعنى هذا الحديث والذي سبق ونحوهما، وعلمت ما المراد بالخير وما يقابله من الشر وما المراد بالملك وما يقابله من الشيطان وما يلزم كلا منهما من الهداية والضلالة والالهام والوسوسة والنور والظلمة والجنة والنار والقرب والبعد والرضا والسخط واللفظ والقهر والرحمة والغضب وما يتبع هذين.

فان قلت: هل ههنا علامة يعرف احداها نفسه انه من اهل الايمان ومن اتباع اولياء الله او من اهل النفاق والكفر ومن اتباع اولياء الشيطان؟

قلت: قد ذكر صاحب كتاب اخوان الصفاء بعد ذكر اولياء الله وعباده الصالحين و اوصافهم كلاماً بهذه العبارة: فهل لك يا اخي ان ترغب في صحبتهم وتسلق طريقهم وتطلب مناهجهم وتخلق باخلاقهم وتسير بسيرتهم وتنظر في علومهم، لتعرف مذهبهم وتعتقد رأيهم وتعمل مثل عملهم، لعلك تحشر معهم وتفوز بمفازتهم لايمسهم السوء ولا هم يحزنون^٣، وهم اولياء الله وعباده الصالحون الذين ليس للشيطان عليهم سلطان كما في قوله: الاعدادك منهم المخلصين^٤.

فاذا اردت ان تعرف يا اخي منهم انت ام غيرهم^٥ فاعلم: ان لهم علامات يعرفون بها و سمات يستدل به عليهم^٦، فمن احدى علامات اولياء الله المنبعثين^٧ من موت

١. ال عمران / ١٦٠ ٢. الانفاطار / ١٤ و ١٥ ٣. الزمر / ٦١ ٤. الحجر / ٢٠

٥. ان تعرف وتعلم انت منهم ام غيرهم «اخوان الصفاء» ٧. عليهم بها «اخوان الصفاء»

٧. المبعوثين «اخوان الصفاء»

الجهالة المنتهين^١ من رقدة الغفلة المستبصرين بعين اليقين ونور الهداية العارفين بحقائق الاشياء المشاهدين^٢ حساب يوم الدين، انهم قوم يستوى عندهم الاماكن والازمان وتغاير الامور وتصارييف الاحوال، فقد صارت الايام كلها له^٣ عيداً واحداً وجمعة واحدة، وصارت الاماكن كلها مسجداً واحداً والجهات كلها قبلة ومحراباً واحداً، وصارت حركاتهم كلها عبادة الله وسكناتهم كلها طاعة^٤، واستوى عندهم مدح المادحين وذم الذاامين لا يأخذهم في الله لومة لائم، قياماً لله بالقسط شهداء لهم^٥ وهم على صلواتهم دائمون، وتحققوا بقوله تعالى: فايما تولوا فثم وجه الله^٦. وانما استوت الاماكن عندهم، كلها محراباً ومسجداً واحداً وقبلة واحدة لتصد يقهم قول الله عز وجل: فايما تولوا فثم وجه الله^٧، وانما صاروا شهداء لمشاهدتهم^٨ له وتصد يقهم قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم ايما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شىء عليم^٩.

وانما استوت عندهم الايام كلها فصارت جمعة وعيداً للمشاهدتهم يوم القيامة الذى صباحه من اول ما بعث^{١٠} محمد صلى الله عليه واله الى تمام الف سنة، كما قال رسول الله صلى الله عليه واله: بعثت انا والساعة كهاتين.

وانما استوى عندهم تغاير الامور وتصارييف الاحوال لتصد يقهم قول الله تعالى: ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم^{١١}. وصار دعائهم مستجاباً، لانهم لا يسألون^{١٢} الا ما يكون ولا يكون الا ما قد كان^{١٣} فى سابق العلم،

١. المنتهين «اخوان الصفاء» ٢. الشاهدين «اخوان الصفاء»

٣. كلها لهم «اخوان الصفاء» ٤. وسكناتهم طاعة له «اخوان الصفاء»

٥. شهداء لله «اخوان الصفاء» ٦. البقرة/ ١١٥ ٧. البقرة/ ١١٥

٨. بمشاهدتهم «اخوان الصفاء» ٩. المجادلة/ ٧

١٠. الذى هو من اول ما بعث الله «اخوان الصفاء» ١١. الحديد/ ٢٢ و ٢٣

١٢. لا يسألونه «اخوان الصفاء» ١٣. قدر فى سابق «اخوان الصفاء»

فقلوبهم فى راحة من التعلق بالاسباب، وابدانهم فارغة من التكليف بما لا يعنى، و نفوسهم^١ ساكنة من الوسواس، و ابدانهم فى راحة من نفوسهم، و الناس فى راحة و امان منهم، لا يريدون لاحد سوء و لا يضررون لاحد شراً، عدواً كان او صديقاً كما قال امير المؤمنين عليه السلام: و الله ما دنياكم عندي الا كمقطعة عتر^٢. انتهى كلامه.

و سيجئ فى كتاب الايمان و الكفر احاديث كثيرة فى علامات المؤمن و صفاته من اراد الى هناك فليرجع، و الله ولى المؤمنين.

قال الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكلينى رضى الله عنه: تم كتاب العقل و التوحيد من كتاب الكافى و يتلوه كتاب الحجة الجزء^٣ الثانى من كتاب الكافى تأليف الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله.

و انا اقول: هذا ما سنح لى من شرح هذه الاحاديث المروية عن اصحاب العصمة وائمة الهداية و اهل بيت النبوة و معادن العلم و الحكمة سلام الله عليهم اجمعين و على جميع الانبياء و المرسلين و على سائر الاولياء الكاملين و الشهداء و الصالحين، و استغفر الله من كل مازل به القدم و جرى به القلم من الاقاويل التى لا توافق اعمالنا و استغفرو مما اذعنا و اظهروا من العلم الذى لا نريد به وجه الله و من كل ما دعانا اليه التصنع و التزين من قول سطرناه او كلام نظمناه او علم اوردناه، فنسأله ان يجعلنا و اياكم معشر الاخوان لما علمناه عاملين و لوجه ربنا الكريم مردين، و ان ينظمنا فى سلك احبائه^٤ المتقين و يحشرنا مع اوليائه الصادقين و ائمتنا الهادين المهديين صلى الله على النبى و اله اجمعين و يبشرنا برحمة منه و رضوان و لا يعاملنا بما نستحقه من المقت بسبب العصيان، و يتفضل علينا بما هواهله من العفو و الغفران و التجاوز و الاحسان بمنه و كرمه و سعة رحمته وجوده.

و كتب بيده^٥ الفانية الجانية احقر خلق الله و افقرهم الى عفوره و مولاه «محمد بن ابراهيم المعروف بالصدر الشيرازى» حامداً مصلياً مستغفراً فى سنة اربع و اربعين و

١. من تكلف ما لا يعنى به و هم فى راحة من انفسهم «اخوان الصفاء»

٢. و سكوتانهم طاعة له «اخوان الصفاء» ٣. فى الجزء الثانى (الكافى)

٤. احبائه - م - ط ٥. بيمنه - م

الف من الهجرة النبوية صلى الله عليه واله. اللهم اغفر لى ولجميع البرية، امين رب العالمين. برحمتك يا ارحم الراحمين.^١

١. قد تشرفت بتصحيح هذه النسخة العجيبة النازلة من عالم الجبروت والملوكوت على لسان هذا الالامعى الامين و ختمها بتأيد الله وقوته فى يوم الاربعاء ثانى والعشرون من شهر رجب الاصب سنة سادس و اربع مائة بعد الف من الهجرة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية بيد اقر الخلق الى الله العلى، العبد المفتقر الولوى محمد بن احمد الخواجرى، عامله الله بطلفه العفى، واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبينا محمد واله الغر الميامين.

التعليقات

للمولى على النورى

التعليقات للمولى على النورى

(ص ٥، س ٤) * يعنى ان الحمد قوليا كان او فعليا لما كان عبارة عن العقائد الثلاث التى كل منهما ركن عظيم من اركان الايمان صار روحاً لسائر العبادات التى هى عبارة عن الصور والهيئات الحسية الحسنة التى هى مطلوبة الصدور من العبد. فعلى هذا يكون الحمد من جملة اجل العبادات وروحاً من جملة ارواح الطاعات و الحسات الحسية، وللروح ههنا مقامات كل عال منها روح لسافله، ولا يلزم ان يكون الحمد اعلى المقامات الذى لا يتصور فوقه، فافهم. (نورى)

(ص ٥، س ٨) قالوا: الحمد عبارة عن توحيد الافعال، ولا اله الا الله عن توحيد الصفات، والله اكبر عن توحيد الذات، وبناء ما قالوا على كون الحمد مراداً للشكر كما لا يخفى على من له ربط بالفن، واذا كان الحمد بمعنى الثناء المطلق فالحق انه لا يتصور فوقه. (نورى)

(ص ٨، س ٤) قوله: فانه لو احتاج الى قوله: فثبت، غريب منه، كيف لا؟ وقد قالوا: داد حق را قابليت شرط نيست. وهو نفسه ممن يصح ويثبت هذا الاصل، والله الفنى واتم الفقهاء. (نورى)

(ص ٩، س ٦) اعلم ان نسبة المادة الى الصورة نسبة الضعف الى القوة ونسبة النقص الى الكمال ونسبة الابهام الى المتعين التحصلى، فعلى هذا فالحق الذى لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو كون الامر على عكس ما يتخيله المتصوفة

بوجه غامض، فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال ونسبة الماهية الى الوجود نسبة الضعف الى القوة، والوجود الحقيقي هو ظهر اللاجين وجبار المنكسرات الامكانية الملتجئات اليه في انفسها فاقرة الذوات اليه في تذوتها، والمعية القيومية وهي كونه سبحانه مع كل شيء لا بمقارنة اشارة الى الغناء الحقيقي واستهلاك الاشياء فيه مع كونها بحيث ما شئت رائحة الوجود في انفسها، كل شيء هالك الا وجهه. (نورى)

(ص ٩، س ٨) ولقد قال به بعض المعاصرين من المشايخ وهو الشيخ العارف الشيخ احمد اللحسائي ومال الى كون الوجود مادة المواد والماهيات والاعيان العالمية صوراً لها، ولكن الوجود الذى قال بكونه مادة الصور الالهائية هو الوجود الثانى الذى يسمى بالمشيئة لا الوجود الحق الحقيقى. وفيه ايضا ما فيه لما اظهرنا فى الحاشية الاخرى. (نورى)

(ص ٩، س ١٦) محصل مطلبهم فى هذا المقام هو ان الوجود الحق الحقيقى والنور الصرف القيومى تعالى شأنه تمام التمامات وخير الخيرات وكمال الكمالات، وتمام الشيء اولى به واحق به فى ذاته من ذاته واتم واكمل فى شيئية ذلك الشيء فى نفسه، والشيء فى مرتبة نفسه ضعيف خسيس ناقص فى شيئته، وفى مرتبة تمامه القيوم لنفسه قوى تام كامل فى شيئته، فتمام الشيء احق به من نفسه، وبعبارة اخرى: الشيء الامكانى فى مرتبة نفسه بالامكان وبعلة بنحو من الوجوب والتأكد، وان الوجود الوجهى الاضافى الاشراقى الذى يفيض من مجرد ذاته سبحانه ويعبر عنه برحمته التى وسعت كل شيء وبمشيئة التنى بها صدرت عنه كل شيء ووجد كل الاشياء بها فى مرتبة نفسه انما هو صبغه الذى انصبغ فى كل شيء بصبغه وصبغته وظهر بحكمه وهيئته بوجه اعلى مما يتصوره العامة. (نورى)

(ص ٢١، س ٢١) وفى بعض الآثار المروية حسبما نقله صاحب البحار قدس سره فى مخاطبة امير المؤمنين عليه السلام مع الشمس حسبما امره النبى صلى الله عليه واله انه قال مخاطباً للشمس: السلام عليك يا خلق الله الجديد، فانطقها الله بلسان عربى مبين وقالت: السلام عليك يا اخا رسول الله وصيته، اشهد انك الاول والاخر و

الظاهر والباطن وانك عبد الله واخو رسوله حقاً... الحديث، فقوله عليه السلام: يا خلق الله الجديد، صريح فى حدوث الشمس على خلاف ما استقر عليه اراء جماهير الفلاسفة من القول بالقدم على نحو ما راموا، وقول الشارح قدس سره: امرين الامرين، دركه صعب و تصديقه مشكل جداً لمكان قوله بد يمومة الفلك الشخصى بعينه و قدمته و بقاءه دائماً ازلاً و ابدأً على الاستمرار التجددى و موافقته لفناء الدنيا بجملة ما فيها من الافلاك وغيرها و قيام الساعة الكبرى بعد فناها غير ظاهر كما لا يخفى، و الامر من اغمض الغوامض، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ٢٧، س ٣) اعلم ان من خاصية سلب الشئ عن الشئ ان يلاحظ هذا الشئ بدون ذلك، و هذا ينافى التقويم و التقويم، فافهم. (نورى)

(ص ٢٧، س ١٧) هذا منه قدس سره لا ينافى قوله بكون الوسائط مؤثر فى الايجاد ايضا، اذ الوسائط عنده قدس سره مؤثرة فى الاعداد بالاصالة و بضرب من الحقيقة و مؤثرة فى الايجاد بضرب من التبعية و المجاز، و بعكس هذا كان شأنه تعالى، فافهم.

(نورى)

(ص ٢٨، س ٢) هذا منه عليه السلام لا ينافى قولهم عليهم السلام: ان الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، فان البينونة الصفية ثابتة بينه تعالى و بين خلقه و بينونة العزلة منفية، فافهم ان شاء الله. (نورى)

(ص ٢٧، س ١٢) محصله: كونه حقيقة الوجود تعالى شأنه تمام التمامات كمال الكمالات بضرب اعلى، بسيط الحقيقة كل الاشياء و هو الشئ بحقيقة الشيئية، فافهم ان شاء الله (نورى)

(ص ٢٧، س ١٤) هذا منه قدس سره هو ما يراد من قول اصحاب العلم: وجود زيد إله زيد، و هذا مرموز غامض، محصله: ان كل موجود ممكن موجود بوجود زائد خارج عنه لا يخرج شئ عن شئ، و الزيادة ههنا غير ما توهمه الجمهور. (نورى)

(ص ٢٨، س ٢١) هذا بظاهره يوجب التركيب بينه تعالى و بين كل من الاشياء و كون الواجب تعالى جزء فى الاشياء، ولكن المراد ليس ما يتراى من ظاهره. (نورى)

(ص ٢٨ و ٢٩) يعنى ان علمه سبحانه بذاته الذى هو عين ذاته هو العلم بكل

الاشياء وتمام العلوم بها بعينه، وكمال الشيء وتمامه هو ذلك الشيء بعينه بضرب اكمل ووجه اعلى، فعلمه بذاته سبحانه وتعالى عن مشابهة الاشياء حقيقة العلوم كلها، كما ان ذاته تعالى عن معاملة الاشياء ذات الذوات وحقيقة الحقائق بضرب اشرف واعلى، وهذا غامض غال عال لا يناله الاكامل بعد كامل. (نورى)

(ص ٢٨ و ٢٩) لمكان كون تمايز متفرقات العلوم وافتراقها وتكثرها وتعددتها بمجرد الاعداد والنقصانات، والشيء لا يكون شيئاً بالعدم، اذ العدم هو سلب الشئية ورفعها، فبالعدم الذى يتجدد به الشيء المحدود يضعف شئية ذلك الشيء، لانها يتحصل ويتقوى به، فافهم. (نورى)

(ص ٢٩ و ٣٠) يعنى انه مع وحدته وبساطته الحق علم بكل شئ تفصيلاً، فهو اجمال فى عين التفصيل وتفصيل فى عين الاجمال، وله وجه دقيق غامض لا ينكشف إلا للناقد البصير والواقف الخبير برموز اصحاب العلم. (نورى)

(ص ٣٠، س ٢٠ و ص ٣١، س ١٧) لانه سبحانه عالم اذ لا معلوم، عالم فى صقع الاحدية والمعلومات ثابتة فى صقع الواحدية الالهية، والاحدية انما هى مرتبة المسمى والواحدية عالم الاسماء وبون بعيد بينهما. (نورى)

(ص ٣٢، س ٨) هذا الكون الاجمالى الجمعى الذى هو كل الاكوان فى مرتبة نفسه، لان الكل منه له بعض هو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى الذى لا يتصور كشف تفصيلى اتم منه، ودرك كون العلم اجمالياً فى عين التفصيل وتفصيلياً فى عين الاجمال لا يتيسر الا لقليل من اصحاب الكمال، ومن كَشَفَ الاجمال فى عين التفصيل فهو اهل لذلك المنال. (نورى)

(ص ٣٧، س ١٢) هذا الفصل من الغوامض الالهية التى لا يصل اليها الا واحد بعد واحد. فيكون القبلية فى حقه عين البعدية والمعية، والتفاوت انما هو بضرب من الاعتبار، وهذا من اعجب العجائب، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ٣٨، س ١٤) انما عتبر عن المسببات بالمطابقات، اذ السبب عنده يكون نحو تمام السبب، فكان السبب هو السبب بنحو اتم، والمسبب هو السبب بنحو انقص، والكمال والنقص يوجبان بينونة الصفة. (نورى)

(ص ٣٨ و ٣٩) ان سبب الاشياء كلها هو كل الاشياء كلها، هو كل الاشياء بضرب اعلى و هو تمامها و كمالها بنحو من الحقيقة كما قال عليه السلام: و هو الشئ بحقيقة الشيئية، و هذا هو المعنى ههنا من الكلية، فعلمه سبحانه بالاشياء كلها مع انه كلى لا يعزب عنه شئ. كليا كان او جزئيا، اذ الكلية ههنا هو الاحاطة التى هو عين ذاته البسيطة، بسيطة الحقيقة هو تمام الاشياء كلها، لان الكل منه له بعض، فاستبصر.

(نورى)

(ص ٤٤، س ٨) قال تعالى: و هو معكم اينما كنتم، و قال: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم، و قال: فاينما تولوا فثم وجه الله، و قال: هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، فلما تحقق اولياء الله بمعانى هذه الايات شاهدة اعين قلوبهم. قال تعالى: و الشهداء عند ربهم، و قال: شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم، و قال: الا من شهد بالحق و هم يعلمون. سئل امير المؤمنين عليه السلام هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: و يحك لا تدركه العيون بمشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان، و قال ابنه الحسين سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدل عليك بما هو مفترق فى وجوده اليك، ا يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك؟ و متى بعدت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك؟ عميت عين لا تراك و لا تزال عليها رقيقا، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبيك نصيبا، و قال عليه السلام ايضا: تعرفت لكل شئ، فما جهلك شئ، و تعرفت الى فى كل شئ، فأرىتك ظاهراً فى كل شئ، فانت الظاهر لكل شئ، الى غير ذلك مما ورد عنهم عليهم السلام فى هذا المعنى، فاستبصر. (نورى)

(ص ٤٤ و ٤٥) و هو سبحانه قبل كل شئ و بعد كل شئ و مع كل شئ، و اذ كان مع كل شئ فهو سبحانه مع كل قبل و مع كل بعد، فبه سبحانه قبلية كل قبل و به بعدية كل بعد، فلا قبل الا هو و لا بعد الا هو، هو الاول و الآخر فلا يتصور له قبل و لا بعد، و هذا هو مراد الشارح العارف و هو من غوامض الرموز الالهية و لا يصل اليه و لا يناله الا من يشاء الله هدايته. (نورى)

(ص ٦٥ و ٦٦) يعنى ان العلم من حيث هو علم لا ينقسم الى الخديعة ولا يتصف بالخدعة ما لم ينضم اليه حشية الزيادة الفكرية ونقيصة الحاجة الالمكانية والظلمة النفسانية، وهذا لا يتصور الا بعد تنزلات كثيرة، وما لم ينزل نور الوجود لم يقترب به ظلمة المادة الهولائية وغسق تعلق النفس المتعلقة بالمادة الجسمانية الحيوانية لم يتصور العلم الفكرى، فالخدعة ليست من اقسام العلم بما هو علم ونور، بل ان هى الا من اقسام العلم الناقص بما هو ناقص، فاعتبر فانه مع وضوحه دقيق. (نورى)

(ص ٦٥ و ٦٦) اى كالسوادات المتعددة المختلفة بالشدة والضعف فى حقيقة السواد، والتكثر فى الحقيقة السوداء انما على الحقيقة، وهذا مما يترأى فى بادئ النظر فى امر الوجود تعدد الموجودات ويتوهم من هذا التعدد والتكثر فى حقيقة الوجود والعلية والمعلولية فى تلك الحقيقة التى هى بما هى حقيقة، الوجود ليست الا ذاته تعالى كما ورد عنهم عليهم السلام: وهو الشئ بحقيقة الشئ، واما الامر فى نفسه فهو بخلاف ما يترأى ويتوهم الجمهور من اصحاب النظر، فان العلة بالحقيقة ليست الا حقيقة الوجود ومعلولاتها ليست من نسخ الحقيقة، تعالى عن ذلك، بل ان هى الا فيوضات الحقيقة وشئونها البائنة عن الحقيقة بالبينونة الصفية المقدسة عن شوب الكثرة كما هو الامر فى السواد، فان حقيقة السواد يتكثر فى نفس تلك الحقيقة وكل فرد من السوادات له فى مرتبة نفسه حظ من حقيقة السواد ومتأصل فى كونه سوادا، والامر فى الوجود وتكثره تعالى عن ذلك، فان حقيقة الوجود لا يتصور ان يتكثر بحسب نفس تلك الحقيقة البتة حتى يكون الوجود المعلولى متأصلا فى كونه وجوداً وموجوداً بل الاصاله هنا منحصرة بالوجود الصرف الغنى القيومى وحده لا شريك له، وما سواه انما هو موجود بضرب من التبعية والمجاز الذى لا ينافى كون المعلول موجوداً بالحقيقة لا بطريق المجاز فى الاستناد، وحيث يظهر سر قولهم: وجود زيد اله زيد، هذا ملخص مراد الشارح المحقق، والحق عند اهله، فاحسن العبرة فانه من الغوامض البالغة فى الغموض وفهمه لا يتصور بمساق المتعارف بين الجمهور، واما هو لسان وراء الالسنه الشائعة. (نورى)

(ص ٦٦، س ١٣) بان عن الاشياء بالقهر لها وبانت الاشياء عنه بالخضوع له، لا

فرق بينه وبين خلقه الا انهم عباد مربوبون، والمراد من القهر هو الاحاطة القيومية، كذلك الوجود بالماهية مع تقدسه عن احكام الماهية، والامر عند الجمهور انما هو بعكس ذلك، فانهم يقولون: ان الماهية كلية والوجود الموجود فى الخارج جزئى، والكلى محيط بالجزئى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. كيف والوجود قيوم الماهية الفارقة بالذات اليه ومقومها، وقيوم الشيء لا يحاط به بل الامر بالعكس. يا من هو يا من لا هو الا هو، فاعتبر فان فيه قرة عينيك. (نورى)

(ص ٦٧، س ١٨) التفصيل هنا ضرب من التجدد والتغير كما قال سبحانه: **يحوّل الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب**، وهذا هو مصحاح القول بالبداء الموروث عن معادن الحكمة والعصمة، ولكنه سبحانه مع كونه مقدراً وموصوفاً بالعلم القدرى التفصيلى حسب صراحة الكريمة السابقة باعتبار احاطته وشمول علمه وانسباط رحمته لا يتغير ولا يتصف بالتغير والتجدد فى شيء من صفاته قضائية كانت او قدرية، والسرفية هو القهر والاحاطة والشمول والسعة، والمتغير لا بد فيه من التجدد والانحصار ليتغير من الفقدان الى الوجدان، وليس له سبحانه لشمول علمه قدرى كان او قضائى فقد ولا وجدان بعد ان لم يكن، وسر السر هو انه فى كل بحسبه، ولا هو الا هو. (نورى)

(ص ٦٩، س ١٧) والزمان بخلافه، اذا الزمان لا يسبق بجزئه الذى يسبق به ابتداء انه انتهائه، بل يسبق انتهائه بجزء اخر منه مشتمل على الجزء الذى به يسبق ابتدائه، فالسابق فيه على الابتداء غير السابق على الانتهاء. (نورى)

(ص ٧٠، س ٦) لا يتقضى بطبيعة الوجود وما ضاهاه بحسب ما يترأى من ظاهر الامر من حيث كون الوجود عند الشارح العارف طبيعة واحدة ومع وحدتها تنقسم بحسب نفسها الى العلة والمعلول، وبعض مراتب الوجود علة لبعض اخر، واما عدم الانتقاض فالسر فيه هو ان الطبيعة التى هى تأبى ان يكون بعض اشخاصها علة لبعض اخر انما يكون طبيعة لا يؤدى اختلافها فى الاحاد والافراد بالشدة والضعف الى البينونة الصفية، واما طبيعة الوجود وسنخه فهو على خلاف ذلك، وسر السر هو ان حقيقة الوجود ليست بحسب نفس الحقيقة منقسمة الى العلة والمعلول، بل الحقيقة فيه

ليست الآلة والمعلولات شئونها واثارها وفيوضاتها. (نورى)

(ص ٦٩ و ٧٠) محصل هذه الحاشية انما هو انحصار الحكم بالطبائع التى يقال على ما تحتها بالتواطؤ والتشكيك المشهور العامى، لا ما يقال على ما تحته بالتشكيك الخاص المؤدى الى البينونة الصفية التى هى بالحقيقة يرجع الى الاختلاف فى الطبيعة والذات ولا ينفى الاشتراك فى الطبيعة عند تلك البينونة بخلاف خلافه، فاعتبر واستبصر. (نورى)

(ص ٧٤، ص ١٧) فان كل ما له نفس ذات ذكر وحفظ وحافظة يحشر بالانفراد والاستقلال ويبقى نفسه الشخصية فى النشأة الثانية الاخروية بنحو الانفراد كما وجدت وبقيت فى هذه النشأة الدنياوية بنحو الانفراد، وهذا بخلاف عكسه، فان ما ليس له نفس كذلك وان كان له وجود انفرادى فى النشأة الاولى لكنه ليس مما يحشر فى ارض الآخرة بالوجود الانفرادى، بل يؤل الى مولاه ورب نوعه وحكمه بوجه حكم عكس الشئ عند اضمحلال المرأة، وهذا هو مراد الشارح العارف وهو من الغوامض المعادية. (نورى)

(ص ٧٥، ص ١٢) والامر فى باب المتضايين كالعلة والمعلولة والقرب والبعد مشكل جداً لجريان الحكم بظاهر الامر فى كل علة ومعلول وقريب وبعيد، سواء كان العلة واجباً بالذات او ممكناً، وكذا القريب والبعيد، والسرفى التفاوت فى التفرقة امر غامض خافض فى الغموض، وقد مزمنه قدس سره قبيل ذلك فى باب وصفه سبحانه بالاضافة ما يكفى العارف بلسان القوم فى هذا المقام. (نورى)

(ص ٧٦، ص ٢٥) فيه ثمرة علياء ونتيجة كبرى فى باب ظهور الاشياء كلها له سبحانه وتعالى وظهوره لكل شئ، فهناك فى الخبر النبوى: حاضر غير محدود، وفى الحسينى: تعرفت لكل شئ، فما جهلك شئ، وامثال ذلك فى الورد عنهم عليهم السلام لا تكاد تحصى، وهذا هو المعرفة القطرية التى يخلو منها شئ من الاشياء وسنة الله التى لا تبدل لها. (نورى)

(ص ٧٧، ص ١٨) كما هو الامر عند انصرام عمر الدنيا وفناء الاشياء كلها واندكاك انياتها وهو النفخة الاولى التى بها يفنى كل ما سواه تعالى ويبقى الالوجه

ريك ذوالجلال والاكرام ويرجع الامر الى ما كان، لمن الملك اليوم لله واحد القهار، ثم يتجلى بتجلى اخر وينفخ بنفخة اخرى فتنبعث الارواح الى الاجساد المثالية الاخرى وهى هذه الاجساد بعينها والارواح هذه الارواح بعينها بلا تفاوت اصلاً الا انها لا يكون حينئذ دنيا ويا. (نورى)

(ص ٧٨، س ٥) والسرفى المقام كله فى كون بعض تلك الادعية محيطاً ببعضها وحل العقدة انما هو بتلك الاحاطة والعبارة لاتفى بيانها، وهذه الاحاطة بالحقيقة انما هى التى يعتبر عنها بقرة عين اصحاب التوحيد، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ٧٨، س ١٢) اعلم ان معيته سبحانه بالاشياء العالمية بمعنى الاحاطة التى يعبر عنها بلسان العرفان بالوحدة فى الكثرة ويعبر عنها فى لسان القرآن بهو معكم اينما كنتم وبما نجوى ثلاثة الا هو رابعهم... الآية، وهذه المعية الاحاطية تكون مناط العلم التفصيلى الذى هو مع وجود الاشياء، كما ينظر اليه قوله سبحانه: انتى معكما اسمع وارى، فاعتبر. (نورى)

(ص ٧٩، س ٥) يعنى ان الزمان بحسب وحدته الاتصالية الغير القارة التى لا بدو لها ولا نهاية جهة جامعية بين اجزائه، فالاجزاء باسرها موجودة بوجود واحد تدريجى غير مبدؤ ولا منقطع، وكلها شخص واحد غير قار، ولا معنى للمعية الا هذا، فافهم. (نورى)

(ص ٧٩، س ٧) محصل هذه القاعدة هو انه لم يخل عنه شىء من الاشياء ولم يخل منه مكان ومكان وزمان وزمان طرفه عين ابداع، وكذلك غيرهما دهر يا كان او سرمد يا مما سواء سبحانه وتعالى عن ممازجة الاشياء ومصاحبتها كمصاحبة شىء مع شىء، داخل فى الاشياء لا كدخول شىء فى شىء وخارج عنها لا كخروج شىء عن شىء، فهو معها لا كمعية شىء لشىء، اذ هو شىء بخلاف الاشياء. (نورى)

(ص ٧٨، س ٢٠) يعنى كون النسبة حادثة بمعنى كونه متعلقاتها حادثة لانفس النسبة، فان نسبة القدرة القديمة كما حقق قدس سره واحدة غير متجددة، وكيف لا؟ وهى صفة القديم وصفة القديم قديمة كما ان صفة الحوادث حادثة، وهذا مع وضوحه وظهوره بحيث لا يكاد يخفى غامض خائض فى الغموض بالغ فى البطون و

الخفاء بحيث لا يكاد ان يظهر لكل احد الا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد، وهو كما قيل: السهل الممتنع، ظاهر في عين البطون، باطن في عين الظهور وهكذا امثال هذا.

(نورى)

(ص ٧٩، ص ١٣) سبحانه الله الاحد الصمد الذى احاط بكل شىء علماً و قدرة، وهذا انما هو خاصية صمدية و خاصية احاطته التى تنافى كون علمه قبل وجود الاشياء غير علمه حين وجودها و بعد وجودها صمدية و احاطته، بل احديته كما هو حكمناه، فانا نعلم الشىء قبل وجوده علماً مغايراً لعلمنا به حين وجوده و بالعكس، و هذا هو علة تجويفنا و مقهوريتنا، فالعلم المحيط يجب ان يكون قبل وجود الاشياء و حين وجودها و بعد وجودها ثابتاً منزهاً من شوائب التغير و التعدد، و هو يوحدته مع القبل و الحين و البعد. (نورى)

(ص ٨٠، ص ٥) قال ابنه سيد الشهداء عليه السلام: تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء، و قال: تعرفت الى فى كل شىء فرأيتك ظاهراً فى كل شىء، فانت الظاهر لكل شىء، و قوله: و بحدوث خلقه على اذله، اى جعل كون وجود خلقه مسبوقاً بالعدم مظهراً لازله و سبقه، محضلهما: ان الخلق و حدوثهم مظهران لوجوده، و لكون وجوده سابقاً على الكل فالدليل و المظهر بضم الميم و المتجلى بالضم و الكسر و الظاهر و المتجلى و المدلول هو نفسه سبحانه لان الخلق يكون دليلاً، قال سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر اليك، اى يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ فعند هذا ظهر وجه اسناد الدلالة اليه سبحانه فى ضرب من فقرات هذه الخطبة الكريمة، و هذا معنى قوله سبحانه: سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، و قوله سبحانه: اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد، فيه اشارة الى كونه سبحانه مظهراً و مظهرأ بفتح الميم و فتح الهاء و ضمه و كسرهما للاشياء كلها، و هذا اشرف من الطريق الاول و فيه سر غريب عجيب فلا تغفل.

اقول: يكشف عن هذا السر حديث النوافل حيث قال سبحانه: فبى يبصر... الحديث، يعنى بى لا بغيرى، فهو المجلاة و المجلى، بل هو المتجلى ايضا قوله:

بآياته، آياته صفاته وصفاته عين ذاته، وقولنا: آياته صفاته لأن آياته لمعات صفاته و سطوعاتها، فاعتبر. (نورى)

(ص ٨٥، س ١٣) كمال الاخلاص نفى الصفات، هذا هو الغاية القصوى ولب اللباب فى المعرفة وليس وراء عبادان قرية، فمن تحقق بحقيقة المرام منه وامن به فقد استمسك بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها. فيا اخوان الحقيقة: عليكم بالزام هذه العقيدة الحققة، اذ فيها غاية المبتغى، ومحصلها هو القول بعينية الصفات حقيقة كانت او اضافية وذاتية كانت او فعلية، وهو هذا توحيد الذات والتوحيد الوجودى الذى يعرف ويعبر عنه بالوحدة فى الكثرة وصريحه لا اله هو الله، يا من لا هو الا هو. (نورى)

(ص ٨٦، س ٢١) اشارة الى العقل الكلى الذى يوجد فيه صور حقائق الاشياء كلها بضرب اعلى كما ينظر اليه قوله تعالى: وعلم ادم الاسماء كلها، وهذا الوجود النورى بسيط محيط وعلم اجمالى يحيط بجميع العلوم التفصيلية الفرقانية، وهو النور الذى اذا تنور قلب العبد المؤمن به ينكشف به حقائق الاشياء كما هى، وهو المقام الذى به يتحقق التعرف النورانى بذاته وصفاته سبحانه (اقول: انه سبحانه انما خلق الخليقة لاجل ان يعرف ويتعرف بهذا النحو من العرفان الذى هو الايمان حقاً بذاته وصفاته وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة، وانما يتحرك الروح الكلية القدسية بجميع جنودها) ويتحققه يصل السالك بالايمان العرفانى به تعالى، وكل ما هو دون هذا المقام فهو ليس بعرفان به سبحانه حقيقة وانما راحة من ورد هذا المقام العرفانى واردة من عنده على قلوب عوام المؤمنين الذين يعبر عنهم بالمتعلمين على سبيل النجاة فى لسان العصمة كما قال عليه السلام: كن عالماً او متعلماً على سبيل النجاة ولا تكن ثالثاً فتهلك، وبالجمله اولئك المتعلمين هم الذين يعرفون باصحاب البحث والنظر الذين يعتبرون ويعبرون من المحسوس الى المعقول ومن الخلق الى الحق، واما العلماء الذين يتعلمون اولئك المتعلمون منهم ويهتدون بهداهم فهم اصحاب الولاية والوراثة وكلهم كل المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، وكل من يتبعهم بروح الاتباع وحقيقة التبعية فهو ايضاً من جملة خواص شيعتهم كسلمان حيث صار من علماء اهل البيت ومن جملة اصحاب الولاية، فاستبصر. (نورى)

(ص ٨٧، س ١٥) فيه سر عظيم كما لا يخفى على اهله، وهو بظاهرة مشكل جداً، لانه بظاهرة يقتضى احتجاب كل من الصانع تعالى ومصنوعه عن الآخر وهو كما ترى، نعوذ بالله تعالى منه ونفهم حقيقة الامر (كذا) منه عند هذا من الغوامض الالهية التي لا يتصور له فوق في الغموض. (نورى)

(ص ٨٨، س ١١) هذا مما يأبى عنه مساق ظاهر كلامه عليه السلام كل الاءاء، فان مساقه ينادى بالترفة بين الة الابصار وبين الة السمع بمعنى ان الابصار بالالة لا يؤدى الى تفريق الالة، والاستماع بالالة يؤدى الى تفريق الالة، وهذا مما له وجه حسب ما يقتضيه القواعد العلمية، والعجب كل العجب من غفلته قدس سره عما هو يقتضى القاعدة، وهو قدس سره معدنها ومقتنها ومؤنسها، نعم: الجواد قد يكتبوا، وهما وجه احسنها هو ان السمع بالالة انما هو بضرب من التجدد الذى يخص به حسب تجدد الحروف والكلمات وتعاقبهما، والادراك انما هو باتحاد المدرك والمدرك كما هو مختاره قدس سره، فالساعة باستماعها الحروف والكلمات المتعاقبة الحادثة شيئاً فشيئاً يتجدد ضرباً من التجدد وتفرق نحواً من التفرق الخاص المخصوص بالاستماع بها، وهذا بخلاف الباصرة فى الابصار، فافهم. (نورى)

(ص ٨٨، س ١٥) ارجاعه قدس سره وتأويله بصره تعالى وسمعه الى الخالقية والايجاد لا يخلو من غرابة وله وجه يظهر لاهله. (نورى)

(ص ٨٨، س ٢١) بان صار العمل صورة له حالة فيه، فصار الفاعل منفعلاً بما هو فاعل، والمراد من المباشرة انما هو هذا النحو من الاتصال بين الفاعل وفعله الذى يؤل الى استكمال الفاعل بفعله، فان الصورة هى ما يخرج به الشئ من القوة الى الفعل وهو سبحانه شئ بخلاف الاشياء. (نورى)

(ص ١٢٠، س ١٣) عنهم عليهم السلام: العبودية جوهره كنهها الربوبية. اقول: كنه الامر تمامه وكماله وبه صلاحه ونظامه وتقويه وقوامه. (نورى)

(ص ١٢٠، س ٩) كل ممكن مزدوج من الماهية والوجود، فالماهية هى جهة بها يواجه الممكن نفسه، والوجود جهة به يواجه ربه، والماهية جهة الانانية الظلمانية الكاذبة، والوجود انما هو وجه الله الذى بشهوده ومشاهدته يشاهد العبد جمال الله

وجلاله، وكلما قوى احدهما ضعف الآخر، وخاصيته العمل والرياضة والتقوى والمجاهدة التى هى الاصرار الاستقامة وسبيل المشاهدة انما هى التصفية عن رين التعينات الامكانية. (نورى)

(ص ١٣٦، س ٧) اعلم ان وساطة الملك وحمة الوحي انما هى من قبيل المظهر، والمرأة بمعنى انه مرآة يتجلى فيها الحق لقلب النبى والولى، واسناد التعليم الى الملك انما هو من هذه الجهة، وروح التعليم والافاضة له سبحانه، وهذا غامض جدا. (نورى)

(ص ١٣٦، س ١١) وكما ان الاوليات حاصلة للاكثر بلا وسط او وسائط من دون ترتيب امور معلومة ليؤدى اليها، فكذلك العلوم النظرية بل المستغرقة فى النظر يحصل للانبياء والاولياء بلا وسط او وسائط من العلم الحسولى، والسرفيه كلية النفس النطقية القدسية ولا سيما فى الخاتمين سلام الله عليهم اجمعين، والنفس القدسية النطقية الكلية فى القوس الصعودى يحاذى اللوح المحفوظ الذى هو النفس العقلية الكلية التى مدبر البدن الكبير، فكما ان اللوح يستفهد من القلم الاعلى بلا وسط، فكذلك ما يحاذى اللوح يفيض عليه الصور العقلية من الروح الكلى والقلم الاعلى، وافاضة الروح جسداً بتروح بافاضة الله سبحانه، فان الروح الاعظم متخلق باخلاقه سبحانه، بل الروح عرش الرحمن ومظهر فعله وافاضته، ومن الاولياء والانبياء من يحاذى نفسه الخيالية لوح القدر الذى هو دون المحفوظ وتحتة ويرى حيثئذ صور العلمية بكسوة الامثلة ويرى الحامل متمثلاً ويسمع كلامه سمعاً تمثلياً ولا يكون له رتبة محاذات المحفوظ، والكشف الصحيح للاغلب انما هو لاجل هذا الاتصال المثالى، والكلام فى المقام طويل.

لا يخفى ان هذه المحاذاة انما هو ضرب من الاتحاد ويعبر عنه بالاتصال وقد يفسر الاتحاد هنا بالاتحاد فى الماهية دون الوجود، وقد يراد منه الاتحاد فى الوجود ايضاً، ولكل وجهة تقرر فى مقامه. (نورى)

(ص ١٤٣، س ٨) قوله: وذلك لان حقيقة، الى قوله: بوجه من الوجوه، ينظر الى الوجود بشرط لا الذى هو حقيقة الواجب تعالى، وقوله: وان الوجود المطلق الى

قوله: وهذه الطبيعة، ينظر الى حقيقة الوجود باعتبار عمومته وشموله وانبساطه على هياكل الاعدان العالمية والذوات الامكانية، وفيه اشارات ورموز لا ينكشف الا لاهله، فانه قدس سره حيث قال: ليست بكلية ولا جزئية، اشار الى ان الوجود بحسب اصل سنخه لا يمكن ان يكون جوهرأ ولا عرضا وتعالى عن ان يصير صفة وحكماً شئ من الاشياء العالمية، بل الاشياء كلها كليها وجزئها انما ظهرت بنور الوجود وانصبغ نور الوجود بالوانها وظهر باحكامها منزهاً عن اتصافه بصفاتهما واحكامها وحدثت الاشياء حدوداً واقعيًا عن تجلي الوجود بنفسها من دون مدخلة شئ اصلا في حدوثها، والى هذا التجلي الذي يتبعه حدوث الاشياء ينظر قوله في نفس جوهرها وسنخها، فالاشارة الاولى اشارة الى توحيد الذات ونفي الشريك والشبه عنه سبحانه في الذات والصفات، والاشارة الثانية اشارة الى مفاد كريمة: قل كل من عند الله، رداً للثنوية، وقوله: وكونها مقارنة للاعدام، اى الاعدام الامكانية والامكانات الواقعة الخارجية التي هي تقابل الوجود تقابل الامكان للوجوب الذاتى، ومقابلة الحدوث الزمانى للمقدم الذاتى ينظر الى كيفية ربط الحوادث بالقديم والى سر كونه سبحانه خلواً من خلقه وكون خلقه خلواً منه، ويؤمى الى سر مفاد كريمة: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، ولهذا الكلام منه قدس سره فوائد جلية يضيئ المجال عن الاشارة اليها مفصلاً، والعاقل يكفيه الاشارة. (نورى)

(ص ١٤٣، س ١٣) اقول: هذا انما هو سر كون الوجود مشتركاً معنوياً، ومحصل اشتراك الوجود بين الاشياء كلها يرجع الى ما حصل الشارح هنا ونص عليه، وهذا سر عظيم جداً وهو المعبر عنه بتوحيد الوجود المعروف بالتوحيد الذاتى عنده وعند امثاله، ومن هنا يتوهم كون الممكن سنخاً للواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ورفع التوهم هو ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة حقيقة للممكن بالذات ولا حكماً له بالحقيقة، فالوجود مع شموله وانبساطه على هياكل القابلة له خارج عنها لا يخرج شئ عن شئ، ان الله خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه، وداخل فيها... الى اخره، كذلك وهو معكم اينما كنتم، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٤٩، س ٢٣) فان الوجه الكاشف عن سره هو ان يقال: ان الوقوع فى سبيل

المحبوب ليس الا الحركة اليه، وقد تقرر فى محله ان الحركة انما هى الخروج من القوة الى الفعلية تدريجاً وشيئا فشيئا، فالمتحرك فى كل ان من الانات المفروضة فى زمان الحركة يجب ان يكون متحقيقا بفرد مما يتحرك فيه، بل الحركة انما هى وجود ما فيه وحصوله شيئا فشيئا على نعت الاتصال التدريجى، ومن هنا يقال: ان العبادة مقربة و وسيلة الى القرب الذى هو مقام التخلق باخلاق الله، ومن ههنا ينكشف وجه كون العبادة وصحة معللا بالقربة، فان العبادة حينئذ نفس الخروج من البعد الى القرب تدريجاً، فهى من نسخ القرب و ينتهى اليه عند الغاية. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) محصله: انه صلى الله عليه واله بعد تحقيقه بحقيقة السفرين: السفر الى الحق وفى الحق بعث بالحق فى الخلق و الى الخلق، وان الولى ببركة متابعتة الحقيقة بعد تحقيقه بالسفر الاول متحقق بالسير فى الحق و مستغرق فيه وفى شهود شئونه الحق فانياً عن الخلقة القانية، وهذا انما هو حال الولى بما هو ولى، فافهم. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) الم نشرح لك صدرك و وضعنا عنك وزرك؟ (نورى)
(ص ١٥١، س ١٠) اعلم ان المراد من الروح ههنا العقل البسيط الفياض للمعقولات المفصلة و الانوار التصورية العقلية التفصيلية، و هو نور قدسى قدس عن الامكان والاستعداد، و الظلمة الامكانية والقوة المادية، و هو مجمع الوجوب و الامكان الذاتيين، و الوجوب يرجع الى الوجود الذى هو وجهه الذى به يواجه رب الارباب تعالى شأنه، و امكانه يرجع الى العينية و عينه فى نفسه، والسر انما هو وجهه الذى يرجع الى الحق، و الخفى انما عينه و تعينه الذى اختفى تحت سطوع نور الحق، و الاخفى انما هو محو هذا الاختفاء. (نورى)

(ص ١٥٥، س ٦) سواء كان بالذات و بالاستقلال او بضرب من التبعية و المجاز. هذا منه قدس سره لا ينافى ما سبق منه قبيل هذا من ان المرتبة الاولى من الانسانية مخصوصة باهل العلم و الكمال و لا توجد لغيرهم، فان المراد منه هو العقل البسيط المحيط الجوهري الذى هو صورة عينية خارجية علمية نورية لا الاعم منه و من العرض الذهنى النورى و الجوهري الذى هو صورة عينية خارجية ولكن ظلمانية

جهلية. (نورى)

(ص ١٥٥، س ١٠) و يحتمل بعيداً أن يكون معناه: اى عرفنا ههنا فى النشأة الدنياوية و دار الطبيعة من عرفنا فى ما سبق من المرتبتين الاولى والثانية كما ينظر اليه الخبر المشهور: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف... الخبر، وهذا ايضاً بوجه يرجع الى ما ذكره الشارح قدس سره. (نورى)

(ص ١٤١، س ٢٠) قال الشيخ فى الفص الشيشى من فصوصه عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة: ان التجلى من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلى له و غير ذلك لا يكون، فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآة الحق و يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمراة فى الشاهد، هذا اذا رأيت الصورة فيها لا تراها الحق مع علمك بانك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها، ثم قال: و اذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع و لا تعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلاً و ما بعده الا العدم المحض، فهو مراتك فى رؤيتك نفسك و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها، وليست سوى عينه انتهى. اقول: اما اولاً فقد ظهر منه سز قول الحكماء الراسخين: ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين بخصوصه، و اما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بعلة ما لا بخصوصها، و اما ثانياً فلا يخفى على صاحب البصيرة الناقدة و الفطنة النافذة ان قوله: فهو مراتك فى رؤيتك نفسك و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها وليست سوى عينه، نظم عجيب من البيان فى التدقيق و طور غريب من الاتيان بالتحقيق، فقد كشف بهذه العبارة الوجيزة سراً عظيماً و قولاً كريماً و اتى بحق التحقيق و ادار كأساً من رحيق، فاصرف نقد فكرك فيه لكى تجذ غاية مبتغاك الذى خلقت لذاك، و الاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه يجمع لك شهودك نفسك فى مرآة الوجود و شهودك صفات الوجود و اسمائه و احكامها بعين ذلك الشهود فى مرآة نفسك و صفات الوجود عينه، فالاشياء بما هى اشياء حكمها حكم صفات الوجود و اسمائه، فان الاشياء بما هى اشياء شئونه و شئون الوجود و صفاته بوجه و ايات صفاته و اثار صفاته بوجه اخر، و

صفات الوجود وايات صفاته كلها يرجع اليه، فانه كل الاشياء بنحو اعلى و تمامها بضرب ادنى و هو احق بها من انفسها، النبى اولى بالمؤمنين... الاية، وهذا من الغوامض التى لا يتجلى الا لاهله. (نورى)

(ص ١٦٢، س ٦) قد كشفت الحجاب عن وجه هذا الجمع كما هو حقه فى الحاشية المتعلقة بما سلف قبيل هذا حيث قلت: والاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه... الى اخره، فان فيه ايماء الى سز يتسر هذه المشاهدة الجمعية، فافهم ان كنت من اهله ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٦٨، س ١٩) اقول: محصل قوله عليه السلام: ثم لم يعرف المكون الى قوله: استحال الحد والكيف، هو انه سبحانه كان بحيث لولم يؤمن عليه الابداء فلم يكن بخلاف مخلوقاته ومقدوراته فى عدم الامن، بل يكون حينئذ مثلها وشبيها لها بان يصير حينئذ واحد و ماهية مشتركة بينه وبينها، فتماثلا وتساكلا وتشاركاً فى الكيف والهيئة الزائدة فتشابهها، لان كل ذى ماهية مشتركة فله هيئة و صفة زائدة و هو خلف، قوله: بل هو الخالق للاشياء لا الحاجة، فاذا كان لا الحاجة استحال الحد والكيف منزلة منزلة التعليل لما سبقه ومنزلة الدليل على كون ما لازم مما سبق من التماثل و التشابه خلفا وباطلا هذا، وكان هذا النحو من البيان الصق بمساق الكلام مما افاده الشارح قدس الله روحه. (نورى)

(ص ١٧٢، س ١٠)

احمدك نمود بود خلاق آمد بود انفس و، جود، آفاق آمد
آن جود خدا و جود، خلق است و ليك در بى جفتى، كه ذات حق طاق آمد
(نورى)

(ص ١٧٦، س ١١) هذا الاعتقاد هو المعروف بعقد القلب المعنوى على الدين الحق بحيث يجامع التشكيك والتشكك و معه يتصور صدور المعاصى وترك الطاعات والواجبات و ارتكاب المنكرات والمحرمات بالسهولة فى الاغلب لضعف هذا العقد، وهذا العقد فى اهل الفكر والنظر والتدبر منهم الذين لهم التمكن من الاستدلالات الكلامية المبتذلة المتداولة بين الجمهور المبتنية على المسلمات و

المشهورات العامة اذا كان منبعثاً عن وجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون عقلاً، ولزومها جبلة وطبعاً حقيقة يعث المعتقد على التقوى العامى بحيث لا يجترء معه على ارتكاب المناهى ولا يقدم على ترك الطاعة والانقياد للدين بجسارة وسهولة، واما اذا لم يكن ناشئاً من هنا ولم يكن منوطاً به حقيقة فهو كما ترى من حال الاغلب، واما الايمان الحقيقى فهو نور يقذف فى القلب وينزل فيه و يصير القلب به متنوراً بنور الطمأنينة ويدخل به فى مدينة التمكين ويتخلص به من التلويين و يصير حيثئذ مصدوقة كريمة: فى مقعد صدق عند مليك مقتدر، وهو المقصود من اليقين وله مراتب متفاوتة ومقامات ودرجات مختلفة غير متناهية عرضاً وان كانت متناهية طولاً ومع لا يتصور المعصية وخلاف الطاعة الا بضرب مرموز كما يشير اليه: حسنات الابرار سيئات المقربين، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٨٥، س ٧) هذا الاشكال هو بعينه اشكال ربط الحادث بالقديم الذى عجز عن حله اصحاب العقول ومن ارباب الفضيلة الفحول الامن كان من اهل العلم والراسخين فى الحكمة باقتباس نور علمهم من مشكاة النبوة والولاية وهو امر صعب مستصعب ليس لكل وارد منه مشروب، فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فمن يرى ان الوحدة فى الكثرة محتجة والكثرة فى الوحدة مستهلكة يتيسر له ان يرى ان فعل الثابت البحث وقوله وامره فى المتجددات المحضة والمتصرمات البهتة المتغيرات الفاسدة والكائنات الحادثات الدائرة محتجة والمتجددات المتصرمات باستمرار تجددها وثبات تغيرها فى ثبات فعله الثابت البحث وتسرمداً مستهلكة، و ليس بحيال انفسها تحصل وتقرّر وتأثير وتدبير الا بضرب من التبعية، كما ليس له سبحانه فى تمجده وتفرده وتأثيره وتصرفه تجدد وتصرم الا بضرب من التوسع، فافهم ان شاء الله تعالى.

واعلم ان سراً الامر فى المقام انما هو الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يرى ان اسناد حال كل من الثابت البحث والمتجدد المنصرم الصرف الى الآخر مجاز بحث، وان ذلك الاسناد بعينه حقيقة صرفة كل من جهة ومرجع الجهتين عند الفحص البالغ واحدة والتجوز باعتبار البيئونة الحكمية والحقيقة من جهة كون الاشياء مستهلكة.

(نورى)

(ص ١٩٣، س ١٧) وقوع كلية الزمان والزمانيات فى متن الدهر المطلق عن قيود تعينات الحوادث الزمانية والنواقص المكانية المعرى عن شوائب التجدد والتقدم والتصرم المقدس عن عوائب التجدد والتقييد وقوع استهلاكى لا استقلالى، بمعنى ان احاد الزمانيات واعداد المكانية باسرها مستهلكة فى الوجود الدهرى المنسوب الى الوجود الحق الحقيقى البات البحث جل شأنه وفعله وقوله وامره عن شائبة التغير والدثور، ليس لها فى حد انفسها وجود اصلا، لان وجود الممكن خارج عنه زائد عليه متقدم عليه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، ولكنها موجودة بالحقيقة والحقيقة ههنا يجتمع مع المجاز من جهة واحدة، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٩٦، س ١١) وايضاً لولا اعتقاد البداء فى الامور وتغير الحوادث تركوا العباد التضرع والدعاء والخضوع لرب الارباب فى رفع البليات وجلب المنافع، فما عبد الله بشيء مثل البداء لانه من اعظم اسباب الدعاء والعبادة، تأمل. (نورى)

(ص ٢٠١، س ٨) ظاهره كما ترى تدل على انه سبحانه فى هذه المرتبة القضائية الكلية لا يعلم موت الانسان الشخصى ووقوعه الاعلى الوجه الكلى الذى يعزب عنه خصوصيته وتعيينه بعينه، وهذا كما ترى يتوجه عليه ما توجه على الفلاسفة القائلين بان علمه تعالى بالجزئيات المادية انما هو على الوجه الكلى، اى بالماهية الكلية التى يخرج عنها خصوصيات الاشخاص وانحاء الوجودات الشخصية المتشخصة بذواتها، وانما توجه هذا على ظاهر ما اشتهر منهم مع انه يمكن تأويل كلامهم فيه الى مايؤل الى الحق الصريح والقول الصحيح، فان كلمات اصحاب الحكمة الحقيقية مرموزة وما يرد عليهم انما يرد على ظاهر اقاويلهم حسبما يتعارف ويتبادر عند الجمهور، و الامر بخلافه عند اكابر الاقدمين من الاساطين المقتبسين انوار العلوم الحقيقية، و معارفهم الحققة من مشكوة النبوة والولاية عقيب مجاهداتهم الحققة ورياضاتهم النورية، وهكذا الامر ههنا فى كلام الشارح العارف، اذا الكلية ههنا انما هى الاحاطة الكلية التى لا يعزب عنها شيء ما كلياً كان او جزئياً، والسرفيه عظيم لا يسهه المجال ههنا. (نورى)

(ص ٢٠٣، س ١٧) اى ليست محفوظة بصورها الموجودة بوجوداتها الجزئية

المتغيرة القدريّة في اللوح الالهي الكلي، وان كانت تلك الصور مثبتة فيه باعيانها الحاكية عن انفسها، فان اللوح الالهي القضائي لا يعزب عنه شيء اصلا، فانه محيط بالصور الكلية العقلية النوعية وبما اشتملت عليها من صور اعيان الجزئيات ثبوتاً لا وجوداً، فان وجود تلك الصورة الكلية يشتمل على وجودات الجزئيات بضرب اعلى. (نوري)

(ص ٢٠٤، س ٢) هذا منه قدس سره حسبما اراد سرّستير وهو على خلاف ما افاد ههنا استاذ السيد الداماد نور روحه، وحق فهم مراده قدس سره صعب مستصعب بخلاف ما افاده الاستاذ نور روحه، والحق ههنا معه لا مع الاستاذ جزاهما الله عنا احسن الجزاء. (نوري)

(ص ٢١٩، س ١) هذا الحديث من الغوامض الالهية المكنونة عن غير اهله، فاعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمعقولات ينقسم الى اقسام: فاول مراتبه المشيئة وهي الذكر الاول كما قاله: فاول ذكره معلومته في كونه ومثاله. (نوري)

(ص ٢٢٢، س ٢) قوله: علماً كلياً وقوله: ارادة كلية، ليس المراد ما يتراى من ظاهره، فان علمه الازلي مثلاً علم كلي محيط بجملّة احوال شيء شيء كلياتها وجزئياتها ولا اختصاص له بالوجه الكلي من الشيء من دون ان يكون علماً به بالوجه الجزئي منه كما يتراى من ظاهر حال المنال الذي اورده حيث قال: كالحكم يموت انسان... الى اخره، بل الكلية ههنا ضرب اخر من الكلية غير ما يتعارف بين الجمهور، كما ان المراد من عموم نور الوجود وشموله ليس من باب عموم المعاني الكلية، اذا الوجود لا يكون من سنخ المعاني والمفهومات العامة، بل هو في نفسه متعين يتشخص بذاته وما سواه من ذوات المعلول يتعين ويتحصل به كما حقق في محله.

(نوري)

(ص ٢٢٤، س ٨) شعبتها الاخرى عين العقل الذي به يشاهد حقائق الاشياء ويرى به ذات الحق وصفاته العليا واسمائه الحسنى ومظاهرها، وهو الذي ينوط به جنة القرب لاصحابه ويستند اليه نعيم السابقين، واما عين الخيال فهي مناط مشاهدات اصحاب اليمين للمصور البهية واصحاب الشمال للمظلمة، وقوة الخيال

ملاك المعاد الجسماني وقوة العقل ملاك الروحاني، والخيال مرآة العقل، فلا تغفل.
(نورى)

(ص ٢٢٧، س ٣) وعندى انه بالقضاء ابان للناس و اظهر لجمهور الناس و عوامهم اماكن الاشياء و اوضاعها المحسوسة و احوالها المدركة بالحواس، وبالامضاء شرح الخواص و خاص الخواص من اصحاب الفكر والنظر و ارباب الكشف و الشهود من البشر علل الاشياء و بواطنها و احوالها الغير المدركة بالحواس و ابان لهم بالامضاء جهة الامر من الاشياء لاجهة الخلق فقط، فان الناس بلسان الرموز و الاشارات يعبر عن انعوام الذين هم كالانعام، و الانعام لا يصلح لادراك علل الاشياء و اسبابها الفاعلية و القابلية و الغائية و الصورية، و بواطن الاشياء هى ملكوتها و جبروتها، و هذا الذى، ايماناً كما ينظر اليه قوله عليه السلام شرح عالمها و ابان امرها، و العلم لاهله. (نورى)

(ص ٢٢٨، س ٧) لا يذهب عليك ان الفعل غير المفعول و الصنع غير المصنوع، و اذا عرفت هذا فاعرف ان المراد من ابتداء الفعل اى فعل الله تعالى انما هو اول مرتبة من الفعل، و المرتبة الاولى من فعله المطلق موسومة بالمشيئة، و هذه المشيئة نسبتها الى الارادة نسبة الوجود الى الماهية و العين، و هى عموم و شمول للوجود الحقيقى القيويم و رحمته التى وسعت كل شىء، و الارادة مرتبتها منها مرتبة المتعين من العموم، و الارادة ايضا مرتبتان: كلية و جزئية، فتدبر و تظن مغزاه. (نورى)

(ص ٢٤٥، س ١٥) هذه الحيثية باعتبار وقوعه فى صنع الصنع صقع صبح الازل و صقع الازلية الثانية و صقع الربوبية المطلقة و عالم الامر و عالم فاحببت ان اعرف و صقع الحقيقة المحمدية، و اما قوله: و اما حيثية كونه موجوداً ظلمانيا... الى اخره، فهى ليست الا باعتبار وقوعه فى عالم الخلق و عالم المخلوق و المصنوع و عالم الظلمات و الامكان و الزمان و المكان، اذا اردت ان تدرك حقيقة ما اومأت بوجه ما فاعتبر بفعلك و صنعتك كالكتابة، فان كل هيئة و صورة حرفية رسمها فى اللوح بحركة يدك فانها بعينها صورة حركة اليد، فان تصور حركة اليد بصور الحروف الصادرة عنك المرتسمة فى لوح القرطاس سابق على تصور اللوح بها على نظم و ترتيب، فحركة اليد

صنع الحرف المرتسم في اللوح بل اللوح المرتسم فيه من حيث هو مرتسم فيه هو المصنوع، ومن ههنا ومن جهة هذه التفرقة العالية ينحل عقدة و حجار (كذا) الرضا بقضائه سبحانه وقدره وجوب بعض المقضى الذي هو الكفر مثلاً وهذه العقدة هي التي صار حلها معركة الاراء معركة اراء الاجلة والكبراء، فان الوصول الى حلها قل من يصل اليه الا من وفق من لديه، كل ميسر لما خلق له، هذا الذي اظهرنا لك هو مراد الشارح قدس سره، لا ما يترأى من ظاهر كلامه حسب ما يتوهمه الجمهور، فاحتفظ به عن غير اهله واشكر ربك. (نورى)

(ص ٢٥١، س ٢) والمحصل ان علمه سبحانه محيط، فاذا كان محيطاً بعلمه فالعلوم الاختيارية يكون من مراتب علمه المحيط والأفلم يكن محيطاً هذا خلف، وهذا كما ينظر اليه بوجه لطيف لا يعرفه الا الراسخ في الحكمة الحققة ومن يتلوه من اصحاب العلم، اى علم اليقين قوله سبحانه: هو الاول والاخر والظاهر والباطن، وكيف لا؟ ومن مراتب الظاهر والظهور المعلومات والعلوم الاختيارية، سبحانه من بطن فظهر و ظهر فبطن، فسبحان من علم فاختبر واختبر فعلم، لاله الا هو سبحانه يا من توحد في توحده وحده فلا شريك له، فتلطف فانه من اللطائف البالغة. (نورى)

(ص ٢٥١، س ١١) السعيد سعيد في بطن امه والشقى شقى في بطن امه، وبطن الام هو بطن العين وظهره معلوم، والعين لها بطون في مقامات مترتبة، واعلى البطون هو بطن العين في العلم الازلى الذاتى الكمالى وبعده مرتبة القلم الاعلى فى وجهه، وهكذا والعين فى كل من تلك المراتب مخلوقة، اذ شبيهة العين ثبوتية تبع الوجود كما ان الام تبع الاب، ان وفقت لفهمه كما هو حقه فاحتفظ به عن غير اهله. (نورى)

(ص ٢٩٨، س ١٤) يعنى ان فعل الفاعل المقيد كالانسان الحيوانى مقيد مزدوج من روح وجسد، روحه سنخ الوجود وجسده سنخ العدم، والوجود من الحق والعدم من العبد، فالمقيد من المقيد والمطلق من المطلق، فعل حق بر فعل ما دارد سبق. فعل الحق روح وفعل العبد جسد. (نورى)

(ص ٣٢٧، س ٦) اشارة الى جهتي الاطلاق والتقييد فان اعتبار الكثرة يقتضى التوسط واعتبار الوحدة بعكسه ولكل وجه، والجهة واحدة. (نورى)

(ص ٣٢٩، س ٢١) اى المراد من المثل فى قوله سبحانه: ليس كمثله شىء، مثله عرشه، لانهما متوافقان فى العدد وهو ٥٧٥ فافهم. (نورى)

(ص ٣٤٨، س ١٢) اشارة الى مرتبة العقل بالملكة او مرتبة الكتاب والعلم التفضيلى، وقوله: او ملكة نورية، اشارة الى العقل بالفعل او العلم الاجمالى الفياض للصور التفضيلية، اى الحكمة التى هى النور البسيط وهو مع بساطته كل الانوار بنحو اشرف وكل العلوم بوجه الطف، وكأنه المراد من قوله عليه السلام: العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء، والى محله ذلك ينظر قوله سبحانه: يزكهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. (نورى)

(ص ٣٤٩، س ٨) والسرفيه هو كون النفس فاعلة بالية البدن وبوساطته. (نورى)
(ص ٣٤٩، س ١٢) هذا عجيب منه قدس سره واعجب منه تصديق الشارح العارف بنقل كلامه احتجاجاً واستشهاداً على عبد الكريم، بل الحق ان النبى بحسب مقامه وعالمه النورى يكون سراجاً منيراً كما يشير اليه قوله سبحانه: النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم، ولكنه صلى الله عليه واله بحسب ذلك المقام العلوى يكون منيراً بانارة الله سبحانه وفياضاً بعين افاضته، فافهم.

اقول: الحق فى المقام التفصيل فان النبى صلى الله عليه واله ذو وجهين: بوجه يعدّ الانفس كما قال سبحانه: يزكهم، وبوجه يفيدها العلوم الحقة كما قال سبحانه: ويعلمهم الكتاب والحكمة، فافهم. (نورى)

(ص ٣٤٩، س ١٤) ونتائج افكارهم الحقّة من اشعة نوره صلى الله عليه واله، فان الشيعة اشعة انوارهم، ونورهم فضل فصار فاضلة، وفضله طينة ارواح اشياعهم، وهذا ظاهر جداً. (نورى)

(ص ٣٥٢، س ١) محصله: ان اهتدوا علماً ولم يهتدوا عملاً وحالاً بان كانوا من الذين عرفوا الطريقة بتعريف الله سبحانه ولم يسلكوها ولم يعلموا ولم يتقيدوا بالشريعة المقدسة التى هى تعريف الطريقة البيضاء، والسرفيه انما هى شدة ظلمة خباثتهم الذاتية بمزيد الكسبية وهى تمنع من رسوخ نور المعرفة وتوجب ضعفه بحيث لا يترتب عليه الاثر مدثر (كذا) وبعكسهم اهل السعادة. (نورى)

(ص ٣٥٢، س ٢) قوله: وتحجب عن... الى اخره، اى تمنعه وتزيله وتدفعه وتسلبه عن القلب، وهذا المنع والحجب اولاً منع عن رسوخ نور الهدى فيبقى غريباً عرضاً معارضاً بظلمة الجهل تدريجاً الى ان يفنى رأساً ويزول طراً ويبقى القلب النورى اميراً بايدى جنود الجهل ويعذب بمصادماتهم الى ما شاء الله، فافهم.

(نورى)

(ص ٣٥٢، س ١٠) محصل الجواب: ان العلم له وجودان: ذهنى وخارجى، ظلى وحقيقى، والظلى منه لا يترتب عليه الاثر والعمل بمقتضاه غالباً، وكل من القسمين له مراتب ودرجات متفاوتة بالشدة والضعف... يؤثر الظلى منه فى بعض المواد دون بعض، ولاك ذلك التفاوت انما هو اختلاف النفوس فى القابلية، وعند هذا انحسم مادة الاعتراض رأساً، فتفتن.

(نورى)

(ص ٣٥٣، س ١٧) هذا الحديث وامثاله مما يدل بظاهره على ان معرفة الامة لا يتصور ان يحصل لهم قبل ارسال الرسل وتعليم الانبياء عليهم السلام، واما المعنى الذى حملة عليه الشارح قدس سره فهو ايضاً من محامله وان كان مخالفاً لظاهر قوله عليه السلام: على الله البيان، فانه بظاهره يدل على ان العباد قبل ارشاد الله تعالى لا يتمكنون من تحصيل المعرفة اصلاً، وبعد ارشاده يتمكنون، ولكن كل ميسر لما خلق له ويسعه من المعرفة فصار التكليف مختلفاً، والحق انما هو المعنى الذى عليه الشارح كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا. فافهم.

(ص ٣٧٢، س ١٥) لعل هذه الظلمة ظلمة الامكان الذاتى، فان الاعيان الثابتة قبل تصويرها وتصورها بالصور الوجودية حفت باعياناً ثبوتية فى صقع غيب من الغيوب وهو صقع العلم المقدم الازلى على المشيئة التى خلقت بنفسها ثم خلقت الاشياء (الاشياء)... ويحتمل ان يكون المراد من ظلمة فبالامكان الاستعدادى فى المراتب الهيولانية بل هى اشبه بظاهر مساق الحديث.

(نورى)

(ص ٣٧٢، س ٢٥) لعل المعرفة هى حب الفردانية، فافهم.

(نورى)

(ص ٣٧٤، س ٤) خلاصته: ان الله عز وجل خلق الاشياء بالجعل البسيط ثم اعطى الكل سبيله بلسان استعداده، فالاول ليس بسؤال من الاشياء ولا بامر منه تعالى

اليهم، لانه محض الامكان الذاتى الذى ليس هو معللاً بشىء، والثانى سؤال
الامكانات الاستعدادية التى لها حظ من الوجود، والله يعلم ويعبر عن الاول بالفيض
الاقდس وعن الثانى بالفيض المقدس، ونعم ما قيل:

از يكى جودش گدا آرد پديد وز دگر بخشد گدايان را مزيد
والله اعلم. (آقا محمد رحمه الله)

(ص ٣٧٤، س ١٨) صريح فى ان الخلقة الاولى والتولى الاول الذى يحكم على
الخير والشر ليس بسؤال منهم ولا امر منه تعالى، والامكان الاستعدادى فى المراتب
الهيولانية لما كان له حظ من الوجود، فان الاستعداد من مقولة الكيف الموجود فى
المادة فهو مسبوق بالامر، بل هو ضرب من وجود الشىء الدنيائى فله سوابق من
مكان الغيوب، فافهم.

والتولى برحمة الفعل هو نفس الامر الذى يعبر عنه باللسان القرانى بـ«كن» وقوله:
كن قبل تكون الاشياء وبعد التولى الاول الذى يعبر عنه برحمة الصفة وهو خلقة
الاشياء ثبوتاً لا وجوداً، ويعبر عن رحمة الصفة بالفيض الاقدس وعن رحمة الفعل
بالفيض المقدس، ولا يعبر عن الامكان الاستعدادى بالفيض المقدس، كما ينادى به
مارقم فى صفحة القبل بخط استاذنا الامجد آقا محمد نورالله تعالى ضريحه المقدس
وقدس روحه الاقدس، وهذا غريب منه، فاستبصر. (نورى)

(ص ٣٧٥، س ١١) والشقاوة الذاتية انما هى الالم الدائم والعذاب القائم
الذى لانفاد له، والشقى بتلك الشقاوة ما له من محيص لا يخفف عنه العذاب ولا
ينظر فى دار العقاب، ودار الدهر واره واللعنة بنفس الرحمة دثاره وعليها قراره و
مداره، وهذا هو المراد للشارح قدس سره. (نورى)

(ص ٣٧٨، س ٥) كما ورد فى الكافى: فبالنيات خلد هتولاء، لان نية الكافر ان لو
بقى ابداً لعصى الله، فنية الكافر شر من عمله وكذلك المؤمن. (آقا محمد بيدآبادى
قدس الله روحه)

(ص ٣٨٠، س ١١) من الصحيفة السجادية: وجعلت لنا عدواً يكيدنا سلطنة منا على
مالم تسلطنا عليه منه اسكته صدورنا واجريته مجارى دماثنا... الدعاء. (نورى)

(ص ٣٨٢، س ٥) هذا الدين غير دين الاسلام العام الذى يجب المخاصمة فيه و
الجهاد له كما قال صلى الله عليه واله: امرت ان اقاتل الناس حتى قالوا: لا اله الا الله.

(نورى)

(ص ٣٨٤، س ٦) عداوة اهل النار بما هي هي غير البغض في الله. (نورى)
(ص ٣٩٨، س ١٤) بصيغة الماضى من المصاحبة و فاعله محمد
صلى الله عليه واله، و الف سنة يوم ربوبى و يوم القيامة يوم الوهى، و المصاحبة بين
اليومين مصاحبة النفس الكلية مع العقل الكلى، و الجمعة جمع الايام بوجه اعلى، و
هو صلى الله عليه واله باعتبار مقامه النفسى القدسى الكلى الذى هو الكرسي الذى
وسع السموات و الارض صاحب مدة بعثته مقامه العقلى الكلى الذى هو حقيقة
العرش الاعظم الذى يكون مظهر اسم الله الاعظم و النفس الكلية التى يعبر عنها
بالكرسي تكون مظهر اسم الرحمن، كما ان طبعه الكلى صلى الله عليه واله يكون مظهر
اسم الرحمن، و محصل ما ذكر بسم الله الرحمن الرحيم. فالباء اشارة الى العقل و
السين الى النفس و الميم الى الطبيعة الكلية السارية المتجددة المتغيرة التى تجدد
بتجدها الزمان و بتقدرها و هي... امتدادها المكان، فالبسمة ترجمة لمقاماته الثلاث
صلى الله عليه واله. (نورى)

الفهارس

- فهرس الايات
- فهرس الاحاديث
- فهرس الاعلام و الكتب

فهرس الايات

- و قليل من عبادى الشكور (سباء/ ١٣) ٥
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
(الذاريات/ ٥٦) ٥
كان الناس امة واحدة (البقرة/ ٢١٣) ٦
ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا (ال عمران/ ٦٧) ٧
وكان الله غفورا رحيما (النساء/ ٢٣) ٧
فى ايام معدودات (البقرة/ ٢٠٣) ١٩
وما نؤخره الا لاجل معدود (هود/ ١٠٤) ١٩
ليس كمثل شىء (الشورى/ ١١) ٢٤
سبحان ربك رب العزة عما يصفون (الصافات/ ١٨٠) ٢٤
احاط بكل شىء علما (الطلاق/ ١٢) ٢٩
الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى (طه/ ٥٠) ٣٣
لا تبدل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ٣٥
ولن تجد لسنة الله تحويلا (الفاطر/ ٤٣) ٣٥
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (ابراهيم/ ٣٤) ٣٥
اولم يروا ان الله الذى خلق السموات والارض
- ١ ولم يعى بخلقهن (الحقاف/ ٣٣) ٤٢
ولا يؤده حفظهما (البقرة/ ٢٥٥) ٤٢
نسوا الله فاناسهم انفسهم (الحشر/ ١٩) ٤٦
انا خلقنا الانسان من نطفة (الانسان/ ٢) ٥٤
وخلقناهم من طين لازب (الصافات/ ١١) ٥٤
خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق
الجان من نار (الرحمن/ ١٤) ١٥
والله خلق كل دابة من ماء (النور/ ٢٥) ٥٤
ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
(الذاريات/ ٤٩) ٦٠
ومن لم يجعل الله نورا فاعماله من نور (النور/ ٢٠) ٦١
ان الهدى هدى الله... يؤتية من يشاء
(ال عمران/ ٧٣) ٦١
ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا (البقرة/ ٢٦٩) ٦١
ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
(الذاريات/ ٤٧) ٧٥

وسنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق (فصلت/ ٥٣) ٨٥
ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب
(ال عمران/ ١٩٠) ٨٥
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامر الله
فى ذلك لآيات لقوم يعقلون (النحل/ ١٢)
٨٥
قد بينا لكم الايات لعلكم تعقلون (الحديد/
١٧) ٨٥
ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
الاستنك والوانكم (الروم/ ٢٢) ٨٥
ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامر الله
(الروم/ ٢٥) ٨٥
ومن اياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً
لتسكنوا اليها (الروم/ ٢١) ٨٥
ومن اياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر
تنتشرون (الروم/ ٢٠) ٨٥
ومن اياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من
السماء ماءً فيحيى به الارض بعد موتها
(الروم/ ٢٤) ٨٥
وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم
وجهركم (الانعام/ ٣) ٩٢
وهو معكم اينما كنتم (الحديد/ ٤) ٩٢
الرحمن على العرش استوى (طه/ ٥) ٩٢
الرحمن على العرش استوى (طه/ ٥) ٩٣
انا للمدينون (الصافات/ ٥٣) ٩٤
شهد الله انه لا اله الا هو (ال عمران/ ١٨) ٩٧
انما الله اله واحد (النساء/ ١٧١) ٩٩

وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب
العالمين (الزمر/ ٧٥) ١٠٨
هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وهو
الحكيم العليم (الزخرف/ ٨٤) ١٠٨
بديع السموات والارض (البقرة/ ١١٧) ١٠٩
بل هم فى لبس من خلق جديد (ق/ ١٥)
١١٠
وذكرهم بايام الله (ابراهيم/ ٥) ١١٠
كل يوم هو فى شأن (الرحمن/ ٢٩) ١١٠
يد الله مغلولة (المائدة/ ٦٤) ١١١
وما رب العالمين (الشعراء/ ٢٣) ١١٤
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين (الشعراء/ ٢٤) ١١٤
ريكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٦) ١١٤
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعتلون (الشعراء/ ٢٨) ١١٤
ربى الذى يحيى ويميت (البقرة/ ٢٥٨) ١١٥
قال (فرعون) لمن حوله الاتستمعون؟
(الشعراء/ ٢٥) ١١٥
وما رب العالمين (الشعراء/ ٢٣) ١١٧
رب السموات والارض وما بينهما (الشعراء/
٢٤) ١١٧
ان كنتم موقنين (الشعراء/ ٢٤) ١١٧
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و
الارض وليكون من الموقنين (الانعام/ ٧٥)
١١٧
وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا
تبصرون (الذاريات/ ٢٠) ١١٧
ريكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٤)

وترى الملائكة حافين من حول العرش (الزمر/

٧٥) ١٢٣

الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض

نشأوا من الجنة حيث نشاء (الزمر/ ٧٤)

١٢٣

ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك (البقرة/

٣٠) ١٢٤

الكبير المتعال (الرعد/ ٩) ١٢٤

الم تر ان الله يسبح له من فى السموات و

الارض والطير صافات كل قد علم صلوته و

تسبيحه (النور/ ٤١) ١٢٤

الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن

فى الارض والشمس والقمر والنجوم و

الجبال والشجر والدواب وكثير من الناس

(الحج/ ١٨) ١٢٤

اولم يروا الى ما خلق الله يتفيرا ظلاله عن

اليمين والشمال سجداً لله وهم داخرون

(النحل/ ٤٨) ١٢٤

ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من

دابة (النحل/ ٤٩) ١٢٤

فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار و

هم لا يسمعون (فصلت/ ٣٨) ١٢٧

فالحكم لله العلى الكبير (المؤمن/ ١٢) ١٢٧

وان الى ربك المنتهى (النجم/ ٤٢) ١٢٩

الا الى الله تصير الامور (الشورى/ ٥٣) ١٢٩

وما خلقت الجن والانس لاليعبدون

(الذاريات/ ٥٦) ١٣٠

وقليل من عبادى الشكور (سباء/ ١٣) ١٣١

اعوذ برب الفلق من شر ما خلق (الفلق/ ١ و ٢)

١١٧

ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون

(الشعراء/ ٢٧) ١١٨

رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم

تعقلون (الشعراء/ ٢٨) ١١٨

ربكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٩) ١١٨

١١٨

ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من

المغرب فبهت الذى كفر (البقرة/ ٢٥٨)

١١٨

لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من

المسجونين (الشعراء/ ٢٩) ١١٩

وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و

الارض وليكون من الموقنين (الانعام/ ٧٥)

١١٩

ولما رأى كوكبا (الانعام/ ٧٦) ١١٩

ولما رأى القمر بازغاً (الانعام/ ٧٧) ١١٩

ولما رأى الشمس بازغة (الانعام/ ٧٨) ١١٩

رب ارنى كيف تحى الموتى (البقرة/ ٢٦٠)

١١٩

اوله تؤمن (البقرة/ ٢٦٠) ١١٩

وما خلقت الجن والانس لاليعبدون

(الذاريات/ ٥٦) ١٢٠

افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا

لا ترجعون (المؤمنون/ ١١٥) ١٢١

ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن

بينة (الانفال/ ٤٢) ١٢١

وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب

العالمين (الصافات/ ٧٥) ١٢٢

وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو (الانعام/

١٤٦ (٥٩)

وان من شيء الا عندنا خزائنه (الحجر/ ٢١)

١٤٦

كل شيء هالك الا وجهه (القصص/ ٨٨)

١٤٦

ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا اخيرات

(البقرة/ ١٤٨) ١٤٨

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

(الذاريات/ ٥٦) ١٤٨

كتاباً متشابهاً مثاني (الزمر/ ٢٣) ١٥٠

ولقد اتيناك سبعاً من المثاني والقران العظيم

(الحجر/ ٨٧) ١٥٠

ولقد اتيناك سبعاً من المثاني والقران العظيم

(الحجر/ ٨٧) ١٥١

ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في

جنب الله (الزمر/ ٥٦) ١٥٢

بل يدها مبسوطتان (المائدة/ ٦٤) ١٥٢

ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها (الأعراف/

١٨٠) ١٥٦

ونفخت فيه من روحي (الحجر/ ٢٩) ١٥٧

من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)

١٥٧

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق

ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٥٧

ونفخت فيه من روحي (الحجر/ ٢٩) ١٥٨

من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)

١٥٨

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق

١٣٥

وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا

لقضى الامر ثم لا ينظرون و لو جعلناه ملكا

ليجعلناه رجلاً وللبينا عليهم ما يلبسون

(الانعام/ ٩٠) ١٣٨

من بطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً

(الاحزاب/ ٧١) ١٣٩

صفاً كأنهم بنيان مرصوص (الصف/ ٤) ١٤٠

كل شيء هالك الا وجهه (القصص/ ٨٨)

١٤١

ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات و

من في الارض (النمل/ ٨٧) ١٤٤

الامن شاء الله (النمل/ ٨٧) ١٤٤

داخرين (النمل/ ٨٧) ١٤٤

وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر

مرالسحاب (النمل/ ٨٨) ١٤٤

بل هم في لبس من خلق جديد (ق/ ١٥)

١٤٤

ونفخ في الصور فصعق من في السموات و

من في الارض الامن شاء الله (الزمر/ ٦٨)

١٤٥

ثم نفخ في اخرى (الزمر/ ٦٨) ١٤٥

فاذا هم قيام ينظرون (الزمر/ ٦٨) ١٤٥

لا يبدل القول (ق/ ٢٩) ١٤٥

وعندنا كتاب حفيظ (ق/ ٤) ١٤٥

لاتبدل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ١٤٥

قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي (الكهف/

١٠٩) ١٤٦

علم بالقلم (العلق/ ٤) ١٤٦

افعل ما تؤمر سنجدني ان شاء الله من
الصابرين (الصافات/ ١٠٢) ١٨٤
ثم بداهم من بعدما رأوا الايات (يوسف/ ٣٥)
١٨٤

وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (الزمر/
٤٧) ١٨٤
قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا
بما قالوا بل يدها مبسوطة (المائدة/ ٦٤)
١٨٧

كل يوم هو في شأن (الرحمن/ ٢٩) ١٨٧
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
(الاحزاب/ ٤) ١٨٧
وبالحق انزلناه وبالحق نزل (الاسراء/ ١٠٥)
١٨٩

فالمديرات امرا (النازعات/ ٥) ١٨٩
يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
(الرعد/ ٣٩) ١٨٩
ونبلوا اخياركم (محمد/ ٣١) ١٩٠
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
(محمد/ ٣١) ١٩٠

كرام كاتبين (الانفطار/ ١١) ١٩٠
ايضا تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ١٩٣
هو معكم ايضا كنتم (الحديد/ ٤) ١٩٣
و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفعال/
١٧) ١٩٣

يمحوا الله ما يشاء ويثبت (الرعد/ ٣٩) ١٩٧
قضى اجلا واجل مسمى عنده (الانعام/ ٢)
٢٠١

ثم قضى اجلا واجل مسمى (الانعام/ ٢) ٢٠١

ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٥٨
فلما آسفونا انتقمنا منهم (الزخرف/ ٥٥) ١٦٣
من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)
١٦٣

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق
ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٦٤
ان الذين يؤذون الله ورسوله (الاحزاب/ ٥٧)
١٦٧

فانتقمنا منهم (الاعراف/ ١٣٦) ١٦٧
والله خير الماكرين (ال عمران/ ٥٢) ١٦٧
انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا (الطارق/ ١٥) و
(١٦) ١٦٧

وجاء ربك (الفجر/ ٢٢) ١٦٧
يوم يأت لا تكلم نفس (هود/ ١٠٥) ١٦٧
الله يستهزئ بهم (البقرة/ ١٥) ١٦٧
يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله (الزمر/
٥٦) ١٧٢

وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون
(البقرة/ ٥٧) ١٧٥
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا (المائدة/
٥٥) ١٧٥

وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون
ذكر مثله (الاعراف/ ١٦٠) ١٧٥
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا (المائدة/
٥٥) ١٧٦

بل هو تعالى كل يوم هو في شأن (الرحمن/
٢٩) ١٨١
يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
(الرعد/ ٣٩) ١٨١

ولا تقر يا هذه الشجرة (البقرة/ ٣٥) ٢٣٢
وما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/ ٣٠)

٢٣٣

يا ايت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من
الصابرين فلما اسلما ونله للجبين وناديانه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا (الصفافات/

٢٣٦ (١٠٢-١٠٤)

ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله (الصف/

٢٣٧ (٤)

والله يحب التوابين ويحب المتطهرين (البقرة/

٢٣٧ (٢٢٢)

يحتهم ويحتونه (المائدة/ ٥٤) ٢٣٧

ولا يرضى لعباده الكفر (الزمر/ ٧) ٢٣٧

ان الله يرى من المشركين (التوبة/ ٣) ٢٣٧

لا يحب الله الجهر بالسوء من القول (النساء/

٢٣٧ (١٤٨)

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من

سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٢٣٨

ولكل وجهة هو موليها (البقرة/ ١٤٨) ٢٤٠

لا يستل عما يفعل (الانبياء/ ٢٣) ٢٤١

انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين

الى يوم الوقت المعلوم (الحجر/ ٣٦-٣٨)

٢٤٣

وهم يسئلون (الانبياء/ ٢٣) ٢٤٥

يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه

(السجدة/ ٥) ٢٤٥

كما بدأكم تعودون (الاعراف/ ٢٩) ٢٤٥

بل هو الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى

(طه/ ٥٠) ٢٤٦

اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
(مريم/ ٦٧) ٢٠٣

هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا (الدهر/ ١) ٢٠٣

فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا
من شاء الله (الزمر/ ٦٨) ٢٠٤

ولله ميراث السموات والارض (ال عمران/ ١٨٠)

٢٠٤

كل شيء هالك الى وجهه (القصص/ ٨٨)

٢٠٤

وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاکرام (الرحمن/ ٢٦ و ٢٧)

٢٠٤

هو معكم اينما كنتم (الحديد/ ٤) ٢٠٤

وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله
(الزخرف/ ٨٤) ٢٠٤

ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو راىهم
(المجادلة/ ٧) ٢٠٤

لم يك شيئا (مريم/ ٦٧) ٢٠٥

لم يكن شيئا مذكورا (الدهر/ ١) ٢٠٥

والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى

لولا ان هدانا الله (الاعراف/ ٤٣) ٢١٠

وما عند الله خير وابقى (الشورى/ ٣٦) ٢٢٤

فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة/ ٥٤)

٢٣٢

انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
(يس/ ٨٢) ٢٣٤

٢٣٤ (٢٩/ الحجر)

- ليهلك من هلك عن بينة (الأنفال/ ٢٢) ٢٤٤
 نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
 (الهمزة/ ٧ و ٦) ٢٤٧
 وآة جهنم لمحيطة بالكافرين (التوبة/ ٢٩)
 ٢٤٧
 وبرزت الجحيم لمن يرى (النازعات/ ٣٦)
 ٢٤٧
 كلالو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم
 لترونها عين اليقين (التكاثر/ ٥-٧) ٢٤٧
 اذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور
 (العاديات/ ٩ و ١٠) ٢٤٧
 ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (الحجر/ ٢٢)
 ٢٤٨
 انما سلطانه على الذين يتولونه وهم به مشركون
 (النحل/ ١٠٠) ٢٤٨
 نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
 (الهمزة/ ٧ و ٦) ٢٥٣
 كلا انهم عن ربه يومئذ ملحقون ثم انهم
 لصالوا الجحيم (المطففين/ ١٥ و ١٦)
 ٢٥٣
 فريق هدى وفريق حق عليهم الضلالة
 (الاعراف/ ٣٠) ٢٥٥
 ومن يهن الله فما له من مكرم (الحج/ ١٨)
 ٢٥٥
 ومن يهدى الله فهو المهتد (الكهف/ ١٧)
 ٢٥٥
 فما لهذا خلقتم ولا بذلك امرتم لا يستل عما
 يفعل وهم يسئلون (الانبياء/ ٢٣) ٢٥٥
 ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله فقد
- ضل ضلالاً بعيداً (النساء/ ١٣٦) ٢٥٧
 الم نشرح لك صدرك (الأنشراح/ ٣٠-١) ٢٥٩
 ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك
 (الأنشراح/ ٣٠-١) ٢٥٩
 واذا خبت زدناهم سميراً (الاسراء/ ٩٧) ٢٦٠
 كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعبدوا
 (الحج/ ٢٢) ٢٦٠
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/ ٣٠)
 ٢٦٠
 واما انا بظلام للعبيد (ق/ ٢٩) ٢٦٩
 وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون؟
 (النحل/ ١١٨) ٢٦٩
 لا يستل عما يفعل وهم يسئلون (الانبياء/ ٢٣)
 ٢٦٩
 ولا تمجل بالقران من قبل ان يفضى عليك
 وحبه (طه/ ١١٤) ٢٦٩
 لقد جثت شيئا امراً، لقد جثت شيئا نكراً
 (الكهف/ ٧١ و ٧٢) ٢٦٩
 الم اقل لك انك لن تستطيع معى صبراً
 (الكهف/ ٧٥) ٢٦٩
 ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك
 خلقهم وتمت كلمة ربك لا ملئ جهنم من
 الجنة والناس اجمعين (هود/ ١١٨ و ١١٩)
 ٢٧٢
 لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون... و
 جعلنا من بين ايديهم سداً... (يس/ ٧ و ٩)
 ٢٧٢
 ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس...
 (اعراف/ ١٧٩) ٢٧٢

- من يهد الله فهو المهتد (الكهف/ ١٧) ٢٧٢
ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه
(يوسف/ ٢٤) ٢٧٢
النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون (النبا/ ٢) و
٢٧٤ (٣)
وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم (الزخرف/
٢٧٤ (٤)
ويثر معطلة وقصر مشيد (الحج/ ٤٥) ٢٧٤
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار (ص/ ٢٧) ٢٧٤
وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه (الاسراء/ ٢٣)
٢٧٨
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم (الحجر/ ٢١) ٢٧٩
لا اكره فى الدين (البقرة/ ٢٥٦) ٢٧٩
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة/
١٨٥) ٢٨٠
هو القاهر فوق عباده (الانعام/ ١٨) ٢٨٠
ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب (ال
عمران/ ١٩٠) ٢٨١
ربنا ما خلقت هذا باطلا (ال عمران/ ١٩١)
٢٨١
ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او عقى
السمع وهو شهيد (ق/ ٣٧) ٢٨١
ليلوكم اياكم احسن عملا؟ (الملك/ ٢) ٢٨٢
وكل شيء فعلوه فى الزبر و كل صغير وكبير
مستطر (القمر/ ٥٢ و ٥٣) ٢٨٥
ونكتب ما قدموا واثارهم و كل شيء احصيناه
- فى امام مبين (يس/ ١٢) ٢٨٥
ولنبولونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و
الضابرين (محمد/ ٣١) ٢٨٦
ان الله لا يأمر بالفحشاء (الاعراف/ ٢٨) ٢٨٧
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٢٨٧
قل كل من عند الله؟ (النساء/ ٧٨) ٢٨٧
ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
نصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك (النساء/
٧٨) ٢٨٧
انما طائروهم عند الله (الاعراف/ ١٣١) ٢٨٨
وما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/ ٣٠)
٢٨٩
قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا
لنهدى لولا ان هدانا الله (الاعراف/ ٤٣)
٢٩٠
ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوماً مضالين
(المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٠
رب بما اغويتنى (الحجر/ ٣٩) ٢٩٠
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (الانباء/ ٢٣)
٢٩٢
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفال/
١٧) ٢٩٤
قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم (التوبة/ ١٤)
٢٩٤
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم (الجمعة/ ٤) ٢٩٤
الحمد لله هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان
هدانا الله (الاعراف/ ٤٣) ٢٩٤

- ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين (المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٥
- و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الأنفال/ ١٧) ٣٠٧
- فيما اغويتني لاعدن لهم صراطك المستقيم (الأعراف/ ١٦) ٢٩٥
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الأنسان/ ٣٠) ٣١١
- و ما رميت اذ رميت (الأنفال/ ١٧) ٣١٣
- قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم (التوبة/ ١٤) ٣١٣
- بضل به كثيراً ويهدى به كثيراً (البقرة/ ٢٦) ٢٩٥
- اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٤
- ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم (ال عمران/ ٣٤) ٣١٦
- و ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٧
- كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً (النساء/ ٧٨) ٣١٧
- ختم الله على قلوبهم و على سمعهم البقرة/ ٧) ٣١٨
- فلو شاء لهدبكم اجمعين (الأنعام/ ١٤٩) ٣١٩
- ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها (السجدة/ ١٣) ٣١٩
- قل كل من عند الله (النساء/ ٧٨) ٣١٩
- فمنهم شقى و سعيد (هود/ ١٠٥) ٣١٩
- و اما الذين سعدوا ففى الجنة (هود/ ١٠٨) ٣١٩
- انما انت منذر من يخشاها (النازعات/ ٢٥) ٣٢٠
- و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون (التوبة/ ١٢٠) ٣٠٦
- رنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين (المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٥
- فيما اغويتني لاعدن لهم صراطك المستقيم (الأعراف/ ١٦) ٢٩٥
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الأنسان/ ٣٠) ٣١١
- و ما رميت اذ رميت (الأنفال/ ١٧) ٣١٣
- قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم (التوبة/ ١٤) ٣١٣
- بضل به كثيراً ويهدى به كثيراً (البقرة/ ٢٦) ٢٩٥
- اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٤
- ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم (ال عمران/ ٣٤) ٣١٦
- و ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٧
- كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً (النساء/ ٧٨) ٣١٧
- ختم الله على قلوبهم و على سمعهم البقرة/ ٧) ٣١٨
- فلو شاء لهدبكم اجمعين (الأنعام/ ١٤٩) ٣١٩
- ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها (السجدة/ ١٣) ٣١٩
- قل كل من عند الله (النساء/ ٧٨) ٣١٩
- فمنهم شقى و سعيد (هود/ ١٠٥) ٣١٩
- و اما الذين سعدوا ففى الجنة (هود/ ١٠٨) ٣١٩
- انما انت منذر من يخشاها (النازعات/ ٢٥) ٣٢٠
- و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون (التوبة/ ١٢٠) ٣٠٦
- رنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين (المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٥
- فيما اغويتني لاعدن لهم صراطك المستقيم (الأعراف/ ١٦) ٢٩٥
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الأنسان/ ٣٠) ٣١١
- و ما رميت اذ رميت (الأنفال/ ١٧) ٣١٣
- قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم (التوبة/ ١٤) ٣١٣
- بضل به كثيراً ويهدى به كثيراً (البقرة/ ٢٦) ٢٩٥
- اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٤
- ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم (ال عمران/ ٣٤) ٣١٦
- و ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٧
- كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً (النساء/ ٧٨) ٣١٧
- ختم الله على قلوبهم و على سمعهم البقرة/ ٧) ٣١٨
- فلو شاء لهدبكم اجمعين (الأنعام/ ١٤٩) ٣١٩
- ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها (السجدة/ ١٣) ٣١٩
- قل كل من عند الله (النساء/ ٧٨) ٣١٩
- فمنهم شقى و سعيد (هود/ ١٠٥) ٣١٩
- و اما الذين سعدوا ففى الجنة (هود/ ١٠٨) ٣١٩
- انما انت منذر من يخشاها (النازعات/ ٢٥) ٣٢٠
- و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون (التوبة/ ١٢٠) ٣٠٦
- رنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين (المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٥
- فيما اغويتني لاعدن لهم صراطك المستقيم (الأعراف/ ١٦) ٢٩٥
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الأنسان/ ٣٠) ٣١١
- و ما رميت اذ رميت (الأنفال/ ١٧) ٣١٣
- قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم (التوبة/ ١٤) ٣١٣
- بضل به كثيراً ويهدى به كثيراً (البقرة/ ٢٦) ٢٩٥
- اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٤
- ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم (ال عمران/ ٣٤) ٣١٦
- و ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٣١٧
- كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً (النساء/ ٧٨) ٣١٧
- ختم الله على قلوبهم و على سمعهم البقرة/ ٧) ٣١٨
- فلو شاء لهدبكم اجمعين (الأنعام/ ١٤٩) ٣١٩
- ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها (السجدة/ ١٣) ٣١٩
- قل كل من عند الله (النساء/ ٧٨) ٣١٩
- فمنهم شقى و سعيد (هود/ ١٠٥) ٣١٩
- و اما الذين سعدوا ففى الجنة (هود/ ١٠٨) ٣١٩
- انما انت منذر من يخشاها (النازعات/ ٢٥) ٣٢٠
- و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون (التوبة/ ١٢٠) ٣٠٦

وحيل بينهم وبين ما يشتهون (سبأ/ ٥٤) ٣٤٢

قل سموهم (الرعد/ ٣٣) ٣٤٣

وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه (الاسراء/ ٢٣)

٣٤٣

اذا الوحوش حشرت (التكوير/ ٥) ٣٤٤

لا يموت فيها ولا يحيى (الاعلى/ ١٣) ٣٤٤

اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (البقرة/

٢٥٧) ٣٤٤

يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً و

داعياً الى الله باذنه و سراجاً منيراً (الاحزاب/

٤٥ و ٤٦) ٣٤٩

وما كان الله ليعضل قوماً بعد اذ هداهم حتى

يبين لهم ما يتقون (التوبة/ ١١٥) ٣٥٠

فالهمها فجورها وتقواها (الشمس/ ٨) ٣٥٠

انا هديناه السبيل اما شاكرًا و اما كفورًا

(الانسان/ ٣) ٣٥٠

و اما نود فهديناهم فاستحبوا العمى على

الهدى (فصلت/ ١٧) ٣٥٠

ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى (طه/

٥٠) ٣٥٠

ما كان الله ليعضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين

لهم ما يتقون (التوبة/ ١١٥) ٣٥١

ونفس و ما سويتها فالهمها فجورها و تقويها

(الشمس/ ٨) ٣٥١

انا هديناه السبيل اما شاكرًا و اما كفورًا

(الانسان/ ٣) ٣٥١

انا اطعنا سادتنا و كبرائنا فاضلونا السبيلا

(الاحزاب/ ٦٧) ٣٥١

و اما نود فهديناهم فاستحبوا العمى على

١٢٥) ٣٢٠

لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل

(النساء/ ١٦٥) ٣٢٠

و لو انا هلكناهم بعباد لقاولوا لولا ارسلت الينا

رسولاً (طه/ ١٣٤) ٣٢٠

فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم (الانفال/ ١٧)

٣٢٢

و اقتلوهم حيث وجدتموهم (النساء/ ٨٩)

٣٢٢

و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى (الانفال/

١٧) ٣٢٢

و الله خلقكم ما تعملون (الصافات/ ٩٦)

٣٢٢

و اقتلوهم حيث وجدتموهم (النساء/ ٨٩)

٣٢٣

و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى (الانفال/

١٧) ٣٢٣

و الله خلقكم ما تعملون (الصافات/ ٩٦)

٣٢٣

ذلك هدى الله يهدى به من يشاء (الزمر/ ٢٣)

٣٢٦

و على الله قصد السبيل... و لو شاء لهداكم

اجمعين (التحل/ ٩) ٣٢٨

واقبوا الصلوة و اتوا الزكاة (البقرة/ ٤٣) ٣٢٨

ليس كمثل شىء (الشورى/ ١١) ٣٢٩

و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس

(الاعراف/ ١٧٩) ٣٤٠

عذابي اصيب به من شاء و رحمتى وسعت كل

شىء (الاعراف/ ١٥٦) ٣٢١

- الهدى (فصلت/ ١٧) ٣٥١
 وهديناه النجدين (البلد/ ١٠) ٣٥٢
 لا يكلف الله نفساً الا وسعها (البقرة/ ٢٨٦) ٣٥٣
 وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى
 يبين لهم ما يتقون (التوبة/ ١١٥) ٣٥٣
 تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من
 كلم الله ورفع بعضهم درجات (البقرة/ ٢٥٣) ٣٥٤
 لا يكلف الله نفساً الا وسعها (البقرة/ ٢٨٦) ٣٥٤
 ولا يكلف الله نفساً الا ما اتيناها (الطلاق/ ٧) ٣٥٤
 وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (ابراهيم/ ٣٤) ٣٥٤
 ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على
 الذين لا يجدون ما ينفقون حرج (التوبة/ ٩١) ٣٦٢
 ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم
 (التوبة/ ٩١) ٣٦٢
 ولا على الذين اذا ما اتوا لتحملهم (التوبة/ ٩٢) ٣٦٢
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان
 مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد
 الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة/ ١٨٥) ٣٦٣
 تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... ورفع
 بعضهم درجات (البقرة/ ٢٥٣) ٣٦٦
 ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً (البقرة/ ٢٤٩) ٣٦٦
- ٣٦٨ (٢٦٩)
 وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله
 هي العليا (التوبة/ ٤٠) ٣٦٩
 كأنما يصعد في السماء (الانعام/ ١٢٥) ٣٦٩
 كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
 في السماء... ويفعل الله ما يشاء (ابراهيم/ ٢٤-٢٦) ٣٦٩
 لا تبديل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ٣٦٩
 بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون
 (المؤمنون/ ٧١) ٣٧١
 شئنا لانينا كل نفس هداها ولكن حق القول
 مني (السجدة/ ١٣) ٣٧١
 ولقد خلقناكم ثم صورناكم (الاعراف/ ١١) ٣٧٢
 ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
 يتبع غير سبيل المؤمنين . نوله ما تولى و
 نصله جهنم و ساءت مصيراً (النساء/ ١١٥) ٣٧٣
 انا عرضنا الامانة على السموات والارض
 (الاحزاب/ ٧٢) ٣٧٣
 الذين جعلوا القرآن عضين (الحجر/ ٩١) ٣٧٣
 انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه
 فيكون طيراً باذن الله (ال عمران/ ٤٩) ٣٧٤
 ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملئ
 جهنم من الجنة والناس اجمعين (هود/ ١١٩) ٣٧٥
 فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام و

احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم

ريبك احدا (الكهف/ ٤٩) ٣٧٨

يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و

ما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً

بعيدا (ال عمران/ ٣٠) ٣٧٨

وما تجزون الا ما كنتم تعملون (الصافات/ ٣٩)

٣٨١

انما تجزون ما كنتم تعملون (التحرير/ ٧)

٣٨١

جزاء اعداء الله النار (فصلت/ ٢٨) ٣٨١

ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون

(العنكبوت/ ٦٤) ٣٨١

وكل انسان الزمان طائره في عنقه ونخرج له

يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك

كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا (الاسراء/

١٣ و ١٤) ٣٨١

انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من

يشاء (القصص/ ٥٦) ٣٨٢

افانتم تكرهوا الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس/

٩٩) ٣٨٢

نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة

(الهمزة/ ٦ و ٧) ٣٨٣

فانهم يومئذ في العذاب مشتركون (الصافات/

٣٣) ٣٨٤

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها

ليذوقوا العذاب (النساء/ ٥٦) ٣٨٤

وقالوا ربنا هتولاء اضلونا (الاعراف/ ٣٨)

٣٨٤

فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون (الاعراف/

من يرد ان يفسله يجعل صدره ضيقا حرجا

كانما يصعد في السماء (الانعام/ ١٢٥)

٣٧٥

قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون (ص/ ٦٧ و

٦٨) ٣٧٦

يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتى كتابه

بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون

فتيلا (الاسراء/ ٧١) ٣٧٧

واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم

اوت كتابي ولم ادر ما حسابي (الحاقة/ ٢٥ و

٢٦) ٣٧٧

ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم

الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا

بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في

الحياة الدنيا والآخرة (فصلت/ ٣٠ و ٣١)

٣٧٧

هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على

كل افاك اثيم (الشراء/ ٢٢١ و ٢٢٢) ٣٧٨

ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا

فهوله قرين (الزخرف/ ٣٦) ٣٧٨

وما انا بظلام للعبيد (ق/ ٢٩) ٣٧٨

ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (البقرة/

٢٢٥) ٣٧٨

في صحف مكربة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة

كرام بررة (عيس/ ١٣- ١٤) ٣٧٨

واذا الصحف نشرت (التكوير/ ١٢) ٣٧٨

فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد (ق/

٢٢) ٣٧٨

ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا

وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر

(التوبة/ ٢٩) ٣٩٠

وقاتلوهم لانكون فتنة ويكون الدين كله الله

(البقرة/ ١٩٣) ٣٩٠

يهدى به الله من اتبع رضوانه (المائدة/ ١٦)

٣٩٠

انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من

يشاء (القصص/ ٥٦) ٣٩٠

افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس/

٩٩) ٣٩٠

يا ايها الذين امنوا امنوا (النساء/ ١٣٦) ٣٩٠

قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا

اسلمنا (الحجرات/ ١٤) ٣٩٠

خير الوارئين (الانبياء/ ٨٩) ٣٩١

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل

من حكيم حميد (فصلت/ ٤٢) ٣٩١

اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده

(الانعام/ ٩٠) ٣٩١

الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى

النور (البقرة/ ٢٥٧) ٣٩٢

قل ما يعثر بكم ربى لولا دعائكم فقد كذبتم

فصوف يكون لزاما (الفرقان/ ٧٧) ٣٩٢

نوله ما تولى ونصله جهنم (النساء/ ١١٥)

٣٩٢

نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة

(الهمزة/ ٧٠٦) ٣٩٣

يأتية الموت من كل مكان وما هو بميت؟

(ابراهيم/ ١٧) ٣٩٣

ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما

(٣٩) ٣٨٤

نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة

(الهمزة/ ٧٠٦) ٣٨٥

ثم ننحى الذين اتقوا بما فازتهم من العذاب

نذر الظالمين فيه جثيا (مريم/ ٧٢) ٣٨٥

فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور

رحيم (ابراهيم/ ٣٦) ٣٨٥

ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك

انت العزيز الرحيم (المائدة/ ١١٨) ٣٨٥

وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و

نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم

يدخلوها وهم يطعمون و اذا صرفت

ابصارهم تلقاه اصحاب النار قالوا ربنا لا

تجعلنا مع القوم الظالمين (الاعراف/ ٤٦) و

(٢٧) ٣٨٦

وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم

(الاعراف/ ٤٦) ٣٨٦

قاتلوهم يعذبهم الله بايد بكم (التوبة/ ١٤)

٣٨٧

وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم (التوبة/

(٣٦) ٣٨٧

والذين جاهدوا فينا لنتهديهم سبلنا

(المنكوت/ ٦٩) ٣٨٧

وهديناه للتجدين (البلد/ ١٠) ٣٨٨

الم اعهد اليكم يا بنى ادم ان لا تعبدوا الشيطان

انه لكم عدو مبين (يس/ ٦٠) ٣٨٩

لا اكره فى الدين (البقرة/ ٢٥٦) ٣٨٩

وجادلهم بالتى هى احسن (النحل/ ١٢٥)

٣٨٩

- يذكر الاولوالالباب (البقرة/ ٢٦٩) ٣٩٤
 ان الهدي هدى الله (ال عمران/ ٧٣) ٣٩٤
 ومن يضل الله فلا هادي له (الاعراف/ ١٨٦)
 ٣٩٤
 وما انت بهادي العمى عن ضلالتهم (النمل/
 ٨١) ٣٩٤
 بل هم اضل سبيلا (الفرقان/ ٤٣ و ٤٤) ٣٩٦
 لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون
 (يس/ ٧) ٣٩٦
 ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
 ابصارهم غشاوة (البقرة/ ٧) ٣٩٦
 يعدمهم ويميتهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا
 (النساء/ ١٢٠) ٣٩٦
 ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام و
 من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
 كأنما يصعد في السماء (الأنعام/ ١٢٥)
 ٣٩٦
 ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يتخذ لكم
 فمنا الذي ينصركم من بعده (ال عمران/
 ١٦٠) ٣٩٧
 ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
 (الأنفطار/ ١٤ و ١٥) ٣٩٧
 بمغازتهم لا يمسمهم سوء ولا هم يحزنون
 (الزمر/ ٦١) ٣٩٧
 الا عبادك منهم المخلصين (الحجر/ ٤٠)
 ٣٩٧
 فانيما تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ٣٩٨
 فانيما تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ٣٩٨
 ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا
 خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك و
 لا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبتهم بما
 عملوا يوم القيامة ان الله بكل شىء عليم
 (المجادلة/ ٧) ٣٩٨
 ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى
 انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان
 ذلك على الله يسير لكىلا تأسوا على ما
 فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم (الحديد/ ٢٢ و
 ٢٣) ٣٩٨

فهرس الاحاديث

- انتظن ان الذي نهاك دهاك؟ انما دهاك
اسفلك واعلاك والله برىء من ذاك ٣١٦
اذا عرفت هذا فقد شكرتني ١٨
اذا قرأ ابن ادم آية السجدة فسجد اعتزل
الشيطان عنه يبكي فيقول: يا ويلتا امر هذا
بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود
فصصيت فلى النار ٢١٦
اعبد الله كأنك تراه فان لم تره فهو يراك ١٣٣
اعداد عدوك نفسك التي بين جنبيك ٣٨٧
اعطيت جوامع الكلم واعطى على جوامع
العلم ٢٩
اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد وان
عظمت حيلته وقويت مكيدته واشتدت
طلبته اكثر مما سقى له فى الذكر الحكيم
٢٨٦
اعملوا كل ميسر لما خلق له ٢٨٥
اعملوا كل ميسر لما خلق له، كل شىء بقدر
حتى المعجز والكيس ٣١٩
اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وبرأ
وذراً ١٢٦
- الايمان نور ينفذه الله فى قلب المؤمن ٦١
الاكتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى
هذه الصحيفة ٣٧٢
الدواء والرقبة ايضا من قدر الله ٢٨٥
السعيد سعيد فى الازل والشقى شقى لم يزل
٢٥٣
العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر ١٣٧
القدرة مجوس هذه الامة ٢٧٧، ٢٩٣
الكبرياء ردائى والعظمة ازارى... ١٢٥
الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم ٢٨٩
الله احكم من ان يهمل عبده ويكله الى نفسه
٢٨٩
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ٢٧٠
المرء مرهون بعمله ٣٧٩
انا الهادى انا المهدي وانا ابو البتاسى و
المساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل
ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد
المؤمنين ١٥٢
ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله ٣٧٩
ان القدرة مجوس هذه الامة ٢٧٨

انه سبحانه كل الوجود وكل الوجود ٢٩
انه ليغان على قلبي وانى لاستغفر الله بالنهار
سبعين مرة ١٣٣

انى خلقت عبادى كلهم حنفاء وانهم انتهيم
الشياطين فاحتالهم عن دينهم ٣٧١

انى لاستغفر الله كل يوم سبعين مرة ١٣٢
اوتيت جوامع الكلم ١٣٨، ٣٦٨

اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به و
كمال التصديق به توحيد ٩٥

بعثت انا والساعة كهاتين ٣٩٨
بعثت بالشرعية السهلة المعه ٣٦٤

جف القلم بما هو كائن ٢٨٥
حسنات الابرار سيئات المقربين ١٣٣

خلق الكافر من ذنب المؤمن ٣٧٩
خلقت هتولاء للجنة ولا ابالي و خلقت هتولاء

لنار ولا ابالي ٣٩٧
رب انى عصيتك بلسانى ولو شئت وعزتك لا

خرستنى وعصيتك ببصرى ولو شئت و
عزتك لا كمهنتى ١٣٢

رجعتم من الجهاد الاصفر وبقي عليكم الجهاد
الاكبر ٣٨٧

سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة
نقمته واشتدت نقمته لاعدائه فى سعة

رحمته ٣٢١
فى امر فرغ منه وفى امر مستأنف ٢٨٥

قال الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكلينى
رضى الله عنه: تم كتاب العقل والتوحيد

من كتاب الكافي وبتلوه كتاب الحجة
الجزء الثانى من كتاب الكافي تأليف

ان الله تبارك وتعالى كان ولا شىء معه،
فخلقى وخلقك روحين من نور جلاله
فكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله و
نحمده ونهلله ١٥٣

ان الله خلقنا من نور عظمت ثم صور خلقنا من
طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش

فاسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقنا
بشراً نورانيين ١٥٤

ان الله خلقنى وخلق عليا وفاطمة والحسن و
الحسين عليهم السلام من نور واحد فمصر

ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا،
فسبحنا وسبحوا ١٥٣

ان الله سبحانه امر عباده تخبيراً ونهاهم تحذيراً
٢٧٨

ان الله عز وجل خلقاً خلقهم من نوره ورحمة
من رحمته، فهم عين الله الناظرة واذنه

السامعة ١٥٢
ان الله عز وجل ينزل فى ظلل من الغمام من

العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس
الم ترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم

وامركم ان تعبدوه ٣٧٣
انا مدينة العلم وعلى بابها ٤٧

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
٣٩٠

انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدى ٢٩

ان لله سبعين حججاً من نور وظلمة لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك

بصره. ١٧

- ٢٨٩ الشيخ محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله
٣٩٩
كان الله ولا شيء ٧
كلما استغفرت الله منه فهو منك وكلما
حمدت الله عليه فهو منه ٣١٦
كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم ١٠٦
كل مولود يولد على الفطرة ... ٨٣
وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص
له نفى الصفات عنه ١٣
كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لاعرف ١٢٨
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على
ذاتك ١٧
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك ٥٧
لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل ١٦٠
لا يزال يتقرب العبد الى بالنوافل حتى احبه
٢٣٢
لم يرسل الانبياء لعباً ولم ينزل الكتب عبثاً
٢٨١
لو دنوت انملة لاحترقت ١٧
لو كان الوزر في الاصل محتوماً كان الموزر
في القصاص مظلوماً ٣١٦
لو لان تذنبون لذهب بكم وجاء بقرم يذنبون
٣٢٢
ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم
مائة مرة ١٣٤
ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم
تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله
- ٢٨٩
ما بد الله امر كما بداله في اسمعيل ابني ١٨٠
ما بد الله بدءاً كما بداله في اسمعيل اذ امر اياه
بذبحه ثم فداه بذبح عظيم ١٨٠
ما بد الله في شيء كما بداله في اسمعيل ابني
١٨٣
ما بعث الله نبيا قط حتى يأخذ عليه الاقرار لله
بالعبودية وخلع الانداد وان الله تعالى
يؤخر ما يشاء ويقدم ما يشاء ونسخ
الشرائع ١٨١
ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه ٢٠٤
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ٢٣٤
مرحبا بقرم قضا الجهاد الاصفر وبقي عليهم
الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله وما الجهاد
الاكبر؟ قال: جهاد النفس ٣٨٧
من احصاها دخل الجنة ٣٣
من اهان لي وليا فقد اهانني بالمحاربة ١٥٨
من رآني فقد رأى الله ١٥٨
من زعم ان الله بداله شيء في اليوم ولم يعلمه
امس فابرمته ١٨١، ١٨٣
من زعم ان الله بداله في شيء بدءاً ندماً فهو
عندنا كافر بالله العظيم ١٨١، ١٨٣
من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة ٩٥
نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم و
نحن الاعراف الذي لا يعرف الله الا بسبيل
معرفتنا ونحن الاعراف يعرفنا الله عز وجل
على الصراط فلا يدخل الجنة الا من
عرفناه ولا يدخل النار الا ٣٨٦
واخر من يشفع ارحم الراحمين ٣٤٥

ولم يبق في النار الا اهلها الذين هم اهلها ٣٤٤
 هذا الشيطان قد ايس من عبادته، انك تسمع
 ما اسمع وتري ما اري الا انك لست بنبي و
 لكنك وزير... ٢٩

يا رب كيف اشكرک وانا لا استطيع ان اشكرک
 الا بنعمة اخرى وشكرى لك نعمة اخرى
 ١٨

يا قيس! ان مع العز ذلاً ومع الحيرة موتاً وان
 مع الدنيا اخرة وان لكل شىء رقيباً وعلى
 كل شىء حسيباً وان لكل اجل كتاباً ٣٧٩

واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك الا
 بشىء لم ينفعوك الا بشىء قد كتبه الله لك
 ولو اجتمعت على ان يضروك بشىء لم
 يضروك الا بشىء قد كتبه الله عليك،

رفعت الاقلام وجفت الصحف ٢٨٦

والله ما دنياكم عندي الا كمظغة عنز ٣٩٩

وجودك ذنب لا يقاس به ذنب ١٣٥

وقد علمتم موضعى من رسول الله
 صلى الله عليه واله بالقرابة القريبة والمنزلة
 الخصيصة وضعنى ٢٩

فهرس الاعلام والكتب

الثوبة ٢٦٢، ٥٢، ٥٠، ٩	أ
اخوان الصفاء ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٨٥، ٣٨٤	آدم ٢٨٨، ٥٢
ادريس ٢٧	ابا القاسم الانصارى ٣١٨
ارسطو ٣٢٢	ابا حنيفة ٣١٥
اسرار الايات ٢٩٥	ابا على بن سينا ٣٢٢، ٣١٠، ١٩٣، ١١٤
اسمعل بن سودكين ٣٢٨	ابراهيم (ع) ٦، ٢٧، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٦١،
اساس البلاغة ١٧٨	١٩٠، ٣٨٥، ٢٣٥
اصحاب الكساء ٨٢	ابن الاثير ١٨٣، ١٨٢، ١٧٨
الاحياء ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٨	ابن بابويه ١٥١، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ٣٨٧
٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٤	ابن سيرين ٣٦٣
الارشاد ١٠٠	ابوالبركات البغدادي ٣٢٢
الاسفار الاربعة ١٢٣	ابوالاسود الدثلى ٢٨
الاشارات ٣٢٠، ٣٢٢، ٩٨، ٩٧	ابو حامد ٣٠٠
الاشاعة ٢٤٢، ١٢١	ابوعبيدة ١٣٤
الاشعرية ١٠٠، ٢٨	ابى الحسن الاشعري ٢٢٠، ٢٠٠، ١٠٠، ٢٨
الاصمى ١٣٤	ابى الحسن البصرى ٣١٦، ٢٨
الاعتقادات ١٨١، ١٨٠	ابى سعيد المهنى ٣٢٣
التحصيل ٣٢٥	ابى على الجبائى ٢٨
التناسخية ٨١	ابى كامل ٨٢
التوحيد ٢٣٠، ٢٢٧، ١٨٠، ١٧٧، ١٤١، ١	التوبة ٢٦٢، ٢٤٢، ٢٣٦، ٥٢

٢٥٠، ٢٦١، ٢٧٥، ٣٠٠، ٣٣٠، ٣٤٧، ٣٥٧	الغالية ٨١
٣٥٩، ٣٦٥	الغزالي ٢٩٨
الحجاج بن يوسف ٣١٦	الغلاة ٢٧٥، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٤٨
الحسن (ع) ٢٣٥، ١٥٣، ٨٢	الطوسي ٣٢٤، ٣١٢، ٣٠٩، ١٨١، ١٧٩، ٩٨
الحسين (ع) ٢١٤، ٢٣٥، ١٥٣، ١٥٢، ٨٢	٣٢٩
٢٠٧	الفتوحات (الفتوحات المكية) ٢٠١، ١٩٨
الحلولية ٨١	٢٠٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٢، ٣٤٤
الحكمة المشرقية ١١٤	الفخر الرازي (فخر الدين الرازي) ٧٥، ٤٨
الخضر ٢٦٩	١٧٨، ٢٤٤، ٢٤٩، ٣١٨، ٣٢٤
الخوارج ٤٨	الفصوص (فصوص الحكم) ١٦١، ١٦٢
الرافضة ١٧٨	٣٤٣
الزرادشتية ٥٢	القاصعة ٤٩
السنائية ٨١	القاضي البضاوي ١٣٤
الشافعي ٣٦٣	القاموس ١٧٨، ٣
الشفاء ٣١٠، ٢٢	القدرية ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦
الشواهد الربوبية ٣٤١	٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٧٨، ٢٩٠
الشهرستاني ٣٤٨، ٨١	٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٧
الشيخ المفيد ١٥٣، ١٠٠	٣٦٢، ٣٢٢
الشيخ المقتول ٣٢٤	القيصري ١٦١، ٣٢٣
الشيخ العربي (محي الدين العربي) ١٦١	الكاملية ٨٢
٣٢٧، ١٩٨	الكتاب الكافي ١، ٢٧، ٤٠، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٨
الشيعة ٢٧٣، ١٧٩، ١٣٢، ١٠٠، ٨١، ٤٨	٥٩، ٦٠، ٨٠، ٩٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٥٣
٢٢٥	١٦٤، ١٧١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٣٥، ٢٥١
الصحاح ٣٢٠، ١٧٨	٢٦١، ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٩٠، ٣٠٩، ٣١٣
الصدوق ٣٨٧، ١٨٠	٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٨٢
الصفانية ٢٠٤، ١٧٣	٣٨٦، ٣٩٤، ٣٩٩، ٣٢٧
الصوفية ٣٢٠، ١٤٢، ١٣٤، ٣٨، ٩	الكشي ٨١، ١٠٦، ١٤٧، ١٦٢، ٢٠٢، ٢١٧
المليانية ٨٢	٢٧٥، ٣١٢، ٣٨١
العينية ٢١٧، ١١٩، ٨٢	الكيومرثية ٥٢

ز	المانوية ٥٣
زبدة الاصول ٢٩	المبدأ والمعاد ١٩٣
زبدة الحقائق ٢٩	المتكلمون ١٠٣، ٤٨
زروان ٥١	المجسمة ١٧٣، ٩٣، ٥٥، ٥٤
زرادشت ٥٢	المجوس ٥٢، ٥١، ٥٠
زوزان ٥١	المحصل ١٧٩، ١٧٨
س	المشبهة ١٧٣، ٥٥، ٥٢، ٢٤
سابورين اردشير ٥٣	المعتزلة ٣٤٣، ١٨٥، ١٠٠، ٤٨، ٣١
سليمان بن جرير الزيدى ١٧٨	الملل والنحل ١٧٨، ٨٢، ٨١، ٥٣، ٥٢، ٥١
ش	٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٧٩
شرح الاشارات ٣٢٤، ٩٩، ٩٨	الميمية ٨٢
شرح المصاييح ١٣٤	النهاية ١٨٣، ١٨٢
شرح اناجيل الاربعة ٢٤٢	اخرمن ٢٩٣، ٢٧٨، ٢٦٢، ١٧٣، ٥٣، ٥٢، ٥١
شيث ٢٧	ب
ص	باقر الداماد ٢٢٢، ١٨٢
صدر الشيرازى ٣٩٩	بهمنيار ٣٢٥
صحيفة السجادية ٢٢٧، ١٣٢	ج
ع	جيرئيل ٣٦٢، ١٨٠، ١٦
عامر الشعبي ٣١٦	ح
عبدالله بن سبا ٨١	حارة الانصارى ٣٨٦
على (ع) ٣٧٤، ١٠٦، ٨٢، ٨١، ٢٨	حكماء الفرس ٣٢٤
على بن عيسى الاربلي ١٣٢	د
على بن موسى بن الطاوس ١٣٢	داود (ع) ٢٧، ١٨
عمرو بن عبيد ٣١٦	ر
عيسى (ع) ٣٧٤، ٢٩٨، ١١١، ٨٣، ٥٣، ٤٧	رسالة الحدوث ١٤٣
٣٨٥	رسول الله (ص) ٢٠٦، ١٥٣، ١٣٢، ٤٩، ١٦
عين القضاة ٢٩	٢٩٩، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٨٧
ف	٢٠٤، ٣٩٨، ٣٩١
فاطم ٨٢	رضي الدين ١٣٣، ١٣٢

فاطمة ١٥٣، ٨٢	موسى بن جعفر ١٣٢، ١٧١، ٢٠٢، ٢٢٩،
قرون ٢٨٧، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٥، ١١٤	٣٨٧، ٣١٥، ٢٣٠
فيثاغورس ٣٨٠	مؤيد الدين العلقمي ١٣٢
ك	ن
كشف الغمة ١٣٣، ١٣٢	نبراس الضياء ١٨٢
م	نمرود ١١٨، ١١٥
مالك الجهنى ٢١٤، ٢٠٢	نوادير الحكمة ١٥٣
مانى ٥٣	نوح (ع) ٥٢، ٢٧
منيم البحرانى ١٠٣	نهج البلاغه ١٣، ٣٧، ٤٩، ٧٠، ٧٣، ٨٣،
محمد (ص) ٢٧٢، ١٧٤، ١٥٠، ١٤٧، ٤٧	٢٨١، ٢٧٨، ١١١، ١٠٣
٢٢٨، ٣٩٨، ٣٦٦	و
محمد بن احمد الخواجهى ٤٠٠	واصل بن عطاء ٣١٦، ٤٨
محمد بن يعقوب ٣٩٩، ٣٨٦، ١٥٢	هـ
مصارع الحكماء ٣٢٩، ٣٢٨	هرمز بن سابور ٥٣
مفاتيح الغيب ٣٩٥، ٢٩٥، ١٤٦	ي
منهج التحقيق ١٥٣	يزدان ٥١، ٥٢، ٥٣، ١٧٣، ٢٧٨، ٢٩٣
موسى (ع) ١٨، ٥٣، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١١٩،	يوشع بن نون ٨١
٢٦٩، ١٦٢، ١٣٣	

Sharh-e Osool-e Kāfī

Vol. 4

Book of Tawhīd (Part 2)

by

**Sadr al-dīn Mohammad ibn
Ibrāhīm shīrāzī (Mulla Sadra)**

Annotated by

Mowla Ali al-Nourī

Edited by

Mohammad Khajavī



**Institute for Humanities
and
Cultural Studies**

Tehrān, 2005